سلسلة أنموذج

باشراف

أوليڤييه رومو،

جان فريديريك شوب وإيزابيل تيرو

دراسة العلوم الاجتماعية المقارنة



دراسة العلوم الاجتماعية

FAIRE DES SCIENCES SOCIALES

المجلد الثاني

المقارنة

COMPARER

مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية

دار الفارابي

دراسة العلوم الاجتماعية

المقارنة

الكتاب: دراسة العلوم الاجتماعية، المجلد الثاني - المقارنة

المؤلف: مجموعة من المؤلفين بإشراف أوليفييه ريمو ، جان فريديريك شوب وإيزابيل تيرو باسكالّ هآغ وسيريل لوميو.

ترجمة: الدكتور نجيب غزاوي
و غازي برو (مراجعة وتدقيق)

الغلاف: جبران مصطفى

الناشر: دار الفارابي بيروت - لبنان

ت: ٣٠١٤٦١(٠١) - فاكس : ٣٠٧٧٧٥(٠١)

ص. ب: ٣١٨١/ ١١ - الرمز البريدي ١١٠٧٢١٣٠

www.dar-alfarabi.com

e-mail: info@dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى: تشرين الثاني/ نوفمبر 2016

ISBN: 978-614-432-709-8

***

العنوان بلغة الأصل الفرنسية :

FAIRE DES SCIENCES SOCIALES

2- COMPARER

Sous la direction de :

Olivier Remaud, Jean Frederic Schaub et Isabelle Thireau

Traduit par

Nagib Ghazaoui et Ghazi Berro (co-traducteur)

ISBN 978-2-7132-2362-4

[متابعة ترجمة الكتاب وإنتاجه: محتَـرَف القول الجريء بإدارة غازي برّو]

بيروت موبايل: 70216140

Atelier. oser. dire1@gmail. com

Réalisation et traduction de l'ouvrage: Atelier oser dire animé par Ghazi Berro

«Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français. »

حظي هذا الكتاب بدعم برامج مساعدة النشر من قبل المعهد الفرنسي.

ملحوظة الناشر

بالنسبة من يتساءل حول وضع العلوم الاجتماعية اليوم، فإن المبادرين لإعداد هذه الأجزاء الثلاثة، التي حملت عناوين النقد، المقارنة والتعميم، يحدوهم الأمل في تقديم الأجوبة الشافية عن تساؤلاتهم. خصوصاً وأنهم ينتمون جميعاً، إلى المدرسة العليا للعلوم الاجتماعية، إلّا أنهم لا يزعمون، على الإطلاق، تمثيل فروع اختصاصاتهم العلمية وحدهم، ولا حتى المؤسسة التي ينتمون إليها. غير أنهم يسعون لتقديم ما يرونه القسم الأكثر إبداعاً من أعمالهم التي لا تزال قيد التنفيذ، واضعينها في إطار البيئة الفكرية الخاصة بمجالات تخصصهم أو بحقل دراساتهم؛ وكلهم يجسدون، أيضاً، جيلاً تكوّن على خطى أسلافهم الذين آثرنا عدم استحضارهم كي ندفع إلى الصدارة الطريقة التي يجري فيها البحث ويتحوّل، في الوقت ذاته الذي يتحول فيه المناخ الفكري الذي تتم في ظله هذه التطورات.

فكم من أمور تغيرت بين حقبة الستينيات والسبعينيات الظافرة، وتلك، الأكثر تكتماً بالرغم من أنها ليست أقل إنتاجية، العائدة إلى العشرية الأولى من القرن اللاحق: ثمة ميادين جديدة، وطرائق جديدة، ومرجعيات فكرية جديدة ولدت من رحم عولمة المبادلات الفكرية ودمقرطة البحث. إن من شأن النصوص المثبتة هنا أن تكذّب الخطابات الآيلة إلى تجميد المشروع، والعمل المفهومي وطرائق العلوم الاجتماعية ضمن زمن واحد أوحد من أزمنة تطورها التاريخي. وبعيداً من التصريحات المعرفية ذات المنحى الاستعراضي، آثر المؤلفون إثبات حيوية ممارساتهم العلمية الحالية من خلال تقديم القدوة. لذلك يحدونا الأمل بأن تكون الأمثلة المنتقاة حاملة لمفاتيح لا غنى عنها لكل من أراد فهم العالم ليكون له تأثير فيه.

على إثر حقبة من الشكوك وأعمال النقد الذاتي التي طبعت العقدين الأخيرين المنصرمين، استعادت فروع اختصاصاتنا مقداراً من الثقة، بفضل ما اغتنت به من إدراك لحدودها ووعي أدق برسالتها، لذلك يتناول كل من الأجزاء الثلاثة واحدة من العمليات الجارية في النهج الفكري الخاص بالباحثين. فلا يجوز عزل أية عملية عن الأخرى؛ والمصنفات الثلاثة تشكل وحدة لا تنفصم عراها، وهي تسمح بفك رموز الأنماط التي تحكم العمل داخل تلك الاختصاصات. **النقد**، لأن البصيرة الانعكاسية تمثل أفضل علاج لاستعادة الخبرة براعتها؛ **المقارنة**، لأنه ليس ثمة نتائج مقنعة تستند إلى دراسة حالة بمفردها فقط؛ و**التعميم**، أخيراً لأن في صلب النهج العلمي، تقع مسألة الانتقال من الحالة الفريدة إلى الحصيلة العامة. تلك هي خطوط الدفع الموجِّهة اليوم للعلوم الاجتماعية.

دراسة العلوم الاجتماعية، عمل جماعي صممته وأشرفت عليه لجنة تحرير مؤلفة من:

إمانويل ديڤو	Emmanuel Désveaux
ميشيل دو فورنِل	Michel de Fornel
پاسكالّ هآغ	Pascale Haag
سيريل لوميو	Cyril Lemieux
كريستوف پروشاسون	Christophe Prochasson
أوليڤييه ريمو	Olivier Remaud
جان فريديريك شوب،	Jean-Frédéric Schaub
إيزابيل تيرو	Isabelle Thireau
آنّ برتران للتنسيق	Anne Bertrand

إن ثلاثية **دراسة العلوم الاجتماعية** مؤلَّف جماعي بثلاثة مجلدات صممته وأشرفت عليه لجنة نشر مؤلفة من: إمانويل ديڤو وميشيل دو فورنِل، وپاسكالّ هآغ، وسيريل لوميو وكريستوف بروشاسون، وأوليڤييه رومو وجان فريدريك شوب وإيزابيلّ تيرو، وقامت آنّ برتران بتنسيقه.

فهرست عام

النقد

القسم الثالث: إثارة النقاش العام

***دافيد مارتيمور**

مجتمع الخبراء

منظور نقدي

***أليس إنغولد**

ما النهر؟

النقد والأبحاث الميدانية في مواجهة المواقف غير المحددة

***ديدييه فاسان**

على عتبة المغارة

الأنتروبولوجيا باعتبارها ممارسة نقدية

***إستيبان بوخ**

الموسيقى والذاكرة ونقد ١١ أيلول

حول مقطوعة «تقمص الأرواح» لجون ادامز

القسم الرابع: توضيح الممارسات

***نيكولا دودييه**

النظام، القوة، التعددية

الربط بين الوصف والنقد حول المسائل الطبية

المقارنة

***ڤاليري جليزو**

كوريا في العلوم الاجتماعية

هندسات المقارنة في امتحان الموضوع الثنائي

***كاترينا غينزي**

طرائق في المقارنة

نظرات هندية حول التوافق بين المعارف

***

التعميم

القسم الثالث: التعميم ووقائع التاريخ

***پيير - سيريل هوتكور**

الأصول الشرعية والتاريخ
بعض الملاحظات انطلاقاً من تاريخ إجراءات الإفلاس

***جوسلين داخليا**

الامتدادات المتوسطية
الصلة بين أوروبا والإسلام في القرون الحديثة (السادس عشر - الثامن عشر)

***كاتاريتا ماديراساتوس وجان - فريدريك شو؟**

التاريخي الإمبرطوري والاستعماري «للنظام القديم»
نظرة على الدولة الحديثة

أوليفيه رومو
Olivier Remaud
وجان - فريدريك شوب
Jean- Frédéric Schaub
وإيزابيل تيرو
Isabelle Thireau

ما من تفكير انعكاسي من دون مقارنة

إذا كان التحليل في العلوم الاجتماعية، ذا طبيعة مقارنة، فلا يعني هذا أن تكون عملية المقارنة أمراً بدهياً. وبالرغم من أن هذا الرأي قد بدا طبيعياً في نظر من يستخدم المقارنة، إلّا أنه لا يقلّل من تعقيد هذه العملية. ذلك أن المقارنة تتيح خيارات واسعة من العمليات المعرفية التي ترتبط، هي أيضاً، بالغايات التي نسعى إليها من خلال ممارستها، فهي مصدر للتحليل تارة، فتسمح للباحث بأن يتقدّم بفضل عمل دائم من المقاربات والتمييزات. كما تمثّل، تارة أخرى، موضوع برنامج البحث وتدعم آلية تفريد، أو آلية تعميم، على النقيض من ذلك. فهي تقابل بين الأشياء والمجتمعات والمسارات المتباعدة، في الزمان أو المكان، وتواجه، في الغالب، صعوبة أساسية: إن اندراجها ضمن علاقات لا متناظرة يصل بها حدّاً لا يمكن معه تحديد أبعادها.

تثير النصوص التي جمعناها، في هذا الجزء، أسئلة حول طبيعة عمليات المقارنة التي يقوم بها الباحثون في العلوم الاجتماعية، كما تأخذ في الاعتبار أيضاً، العمل المقارن الذي يقوم به الأفراد والمجموعات الذين يشكّلون مواضيع لتحليلهم. ذلك أن المقارنة تبقى مهمة تفكير انعكاسي مهما كان

مخطّط البحث، فلا يكتفي المرء أبداً بتوصيف ما يسعى إلى مقارنته؛ ذلك أن المقارنة تعني سلفاً التأويل الذي يمكنه الزعم أنه ينبعث من العدم، وكأن ليس للنظرة التحليلية تاريخ مُسْبق، في هذا المجال. ونضيف إن التفكير الانعكاسي هو دوماً تفكير انعكاسي تقاطعي، مؤلف من تأويلات عديدة، تتقاطع مع تقاليد الشرح والإبداع الشخصي.

ويقوم كل المساهمين بالتدقيق في هوية المقارِنين، ويعملون على فك رموز معاني الكيانات المقارَنة، ويناقشون المنهجية المقارنة التي يستخدمونها، كما يهتمّون، جميعاً، بالأفعال أو العلاقات أو المعارف أو المؤسسات، ويوصّفون المستويات، سواء أكانت مكانية أم زمانية، من دون إهمال ألعاب اللغة وصعوبات الفهم والترجمة، كما أنهم يضعون، جميعاً، موضع التساؤل، مسألة شرعية المقارنات القائمة. وحين تدعم المقارنة نهجاً تعميمياً، فإنها تَنتُج هي ذاتها، في الغالب، أيضاً، من تعميمات سابقة، لا يسعى أحد إلى تقويم مشروعيتها. لذلك يجري التقريب بين الأشياء التي نظن بأنها قابلة للمقارنة، فيما نميّز أخرى تعتبر غير قابلة لذلك. ولا يجري، عادة، التمحيص في المعايير المستخدمة في هذه العملية، فتبدأ المقارنة بالتأرجح بين أنظمة معرفية غير متجانسة، ونصبح أكثر ميلاً لاعتماد ما هو قابل للمقارنة، وتوضيح ما هو غير قابل لذلك، ونهمل المجازفة في ما هو غير قابل للمقارنة حين نقع عليه. إن تاريخ العلوم الاجتماعية هو أيضاً تاريخ تلك الإهمالات، والترسّبات، وتغييراتها، وتقودنا ممارسة التفكير الانعكاسي التقاطعي، ضمن العمل المقارن، إلى الملاحظة التالية: إن كلَّ معرفة جديدة، وكل تبادل جديد بين العلوم يواجه البديهيات المزيّفة الناجمة من عدم التبصر. ذلك أنه تظهر تشابهات غير متصوّرة حتى الآن، وفروق أخفاها مظهر الاستمرار والتتابع. وحين يُفهم التفكير الانعكاسي بشكل جيد، فإنه يشجّع الباحث على الاختبار الدائم لانسجام المقارنة المعتمدة مع الأشياء المعرفية المستهدفة. إن هذا التطوّر في التحليل، ذا الطبيعة النقدية، يطيح أسسه ذاتها كما يهز القناعات

الباطلة، لذلك نرى أن النهج المقارِنيّ يتطلّب نوعاً من اليقظة فيستخدم أدوات القياس والتاريخ الموازي والتحويل والاقتراض، في مواجهة المنهجيات التي تمتدح الاستمرار أو التسلسل الخطّي، كي تستبعد ما لا ينسجم معهما. إن المطلوب استنفاد آليات التعارض، والفروق المتدرّجة، والتداخلات المتتابعة للأشكال المتفرّدة، وسيرورات التعميم، من أجل تجنّب أي تعارض مصطنع بين المستوى الجزئي والمستوى العام. وبعيداً من التفكير المشترك حول المقارنة، تشير الدراسات التي جمعناها هنا، إلى تواريخ متمايزة وأماكن متنوّعة، وهي تؤكد على أهمية المجالات المعيّنة وتنوّعها.

تحتلّ عملية المقارنة في ممارسة البحث في العلوم الاجتماعية، بالنتيجة، مكانة أصيلة ومركزية على السواء، إذ يؤسّس فعل المقارنة الإطار النظري للعملية العلمية فيها، ويعرِّف الأفق البرنامجي للبحث الميداني كما يعيِّن الموضوع الملاحظ: أي المجتمعات المؤلفة من فاعلين يمضون وقتهم في تحديد صفات أوضاعهم من خلال المقارنة. إن الأبحاث المجمعة في الجزءين الأخيرين من كتاب **دراسة العلوم الاجتماعية، التعميم والنقد**، كما أبحاث هذا الجزء، تتضمّن، وفاقاً لهذا العنوان الثلاثي، ضرورة المقارنة. وسواء ارتبط الأمر بالصعود إلى التعميم انطلاقاً من تقاطع النتائج التجريبية، أم من حركة الفكر الانعكاسي في العلوم المختلفة التي تطوِّر إنتاج المعرفة من خلال العودة إلى ذاتها، تقوم هذه المناهج بالمقارنة بين الفرضيات والنتائج، وبين ما هو منتظَر وممارسات البحث. وهكذا نجد المقارنة مطبّقة في كل مكان في العلوم الاجتماعية، لذلك فقد ميّزنا بين ثلاث زوايا للمقاربة.

ندرك في النهج الأول أبعاد ما يمكن تسميته **الفكر المقارِنيّ**. فحين نصف موقفاً اجتماعياً أو استعداداً فكرياً، نُظهر، دوماً، تمايزات بين ما هو معروف وما هو مجهول؛ بين ما يبقى غامضاً وما يصبح واضحاً؛ بين الماقبْليّ والمابعْديّ. فما من معرفة تنتج من تعميم عفوي ضمن أطر فارغة؛ فالمعرفة ثمرة تعديل في حيّز فكري مشبع، إلى حد ما، بالمعلومات أو القناعات.

ويدرك الباحث في العلوم الاجتماعية، في الوقت ذاته، حين يصنّف مضمون الانعكاس الفكري لنهجه، طابع هذا الأخير التراكمي، ويعتبر هذا الاعتراف الأولي العلامة المميّزة للمقاربة بواسطة البحث. وهي تختلف عن الوصف المباشر للواقع، الأمر الذي يجعل النظرة الصحافية هشّة، ولكنه يجعلها في بعض الأحيان ملائمة سياسياً.

تعلن علومنا صراحة عن إرادتنا في الانخراط في ديمومة نابذة لطغيان الراهن الآني، ونحن نعرف أن بطلان المعارف المنتجة يجد جذوره راسخة، منذ البداية، في مخطّط الأبحاث التي نديرها. إلّا أننا نسعى، مع ذلك، ولفترة معقولة، إلى تحديد لغة مشتركة تسمح بالمقارنة بين وجهات النظر، انطلاقاً من مقاربات تخضع لقواعد منهج ومنطق مشتركة. لذلك، يصبح النقاش في الأعمال التي غادرَنا مؤلفوها، الخبز اليومي للباحثين في العلوم الاجتماعية. وحتى في العلوم التي يبدو أن قواعدها المهنية تفرض إيقاعاً سريعاً للتقادم - وهذا وهم ازداد مع النشر الإلكتروني للنتائج - لا يمكن استبعاد الحوار مع الميراث النظري القديم أبداً، وليس من الممكن، في الممارسة العلمية، بهذا المعنى، تصوّر أي انعكاس فكري من دون استخدام المقارنة. لذلك عديدة هي الأعمال المؤسِّسة لعلومنا التي اعتمدت عملية المقارنة مبدأ من أجل فهم الحركيات الاجتماعية. حتى إن نقد مفهوم المادة العلمية التخصصية، ينطلق من جهد يبذل في المقارنة داخل الأبحاث التي تتعلّق بالمجتمعات. تلجأ المقارنة هنا إلى التاريخ والإتنولوجيا وعلم الاجتماع، أو إلى علم التأويل للحركة العلمية ذاتها. وتمثّل المساهمتان اللتان يفتتح بهما هذا الجزء أقرب مثلين من هذا الفكر المقارنيّ؛ فالأولى، مساهمة جيروم باشيه التي تسبر، بشكل أوسع، أهمية دور الكنيسة، أي دور البنية الكنسية في المسيحية، في حركية العصر الوسيط وفي التوسّع الغربي، على نحو أوسع. وأما الثانية، فيتساءل فيها صاحبها، برونو كارسنتي (Bruno Karsenti) عن الأدوار المتتابعة التي قام بها الدين في العلوم الاجتماعية، من خلال

الأنتروبولوجيا الدينية، عبر التركيز على الأولية الاستكشافية التي تنسب إلى الدين وما يستند إليه من معتقدات مؤسساتية.

أما زاوية المقاربة الثانية فتسعى إلى تحديد **الأداة المقارِنيّة**. يستخدم المقارِنيّ في بحثه التجريبي المقارَنة باعتبارها وسيلة وصف للأشياء التي يرغب في توضيح حركيات تحوّلها. ويتم توصيف المراحل التاريخية والمجموعات الاجتماعية والممارسات الثقافية، بشكل دائم تقريباً، من خلال التعارض مع عصور أخرى ومجموعات أخرى وممارسات أخرى. ويعتبر تقسيم الزمن التاريخي، وكذلك الحيّز الاجتماعي، وسائل لإنتاج التمايز بالمقارنة. وتخلق العلوم الاجتماعية في حال تخلّيها عن هذه المنهجية الوهم حول صحة التقسيم الذي تقوم به، وتميل بعض هياكل السلطة الأكاديمية أو الاجتماعية أو السياسية إلى منح الشرعية إلى هذا الصمت الذي يجعل من العزوف عن كل أفق نقدي حوْل مسارات القرارات العلمية أمراً مقدّساً، فهو يحوّل العمل البحثي إلى إنتاج إيديولوجيات. كذلك تتطلّب العودة النقدية إلى ما حقّقته العلوم الاجتماعية، حين تجري أبحاثها الميدانية وتنشر نتائجها، توضيح شروط إجراء مقارنة، إذ لا نستطيع أن نُبقي مجموعة قواعد المقارنة ضمن الاستتار إلّا إذا رغبنا في تحويل العمل في العلوم الاجتماعية إلى امتداد للعمل الإيديولوجي (سواء أكان شأن هذه الإيديولوجيا تأكيد الوقائع الاجتماعية أم السعي إلى تغييرها). ثم هناك أربعة نصوص تشير إلى أهمية الاستخدام الجيد لأدوات المقارنة. يصوغ فريدريك جوليان الصعوبات المنهجية لنزعة المقارنة حين تكون الكائنات الخاضعة للمقارنة ذات قدرات مختلفة (حركية وفكرية واجتماعية)، وذلك عبر تحليل منهجي لصيغ المقارنة الصحيحة بين البشر والحيوانات الرئيسة. ويوضح پاولو ناپولي (Paolo Napoli) في تحليله لتغيّرات وظيفة القانون المقارن وغايته ظاهرة التطعيم التي ترافق انتشار النماذج المعيارية بين بلدان تتبع المدرسة الحقوقية نفسها القانون العام المستند إلى ما ينبثق من المحاكم

من أحكام (Common law). وتعيد ليليــان هيلير بيريز (Liliane Hilaire-Pérez)، من خلال دراســتها لحالة مؤسســات الإبداع التقنــي في بريطانيا وفرنســا رهاني الملاءمة ومحدودية المقارنة، لشــروط ظهــور مكانة العلم التقاني بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وأخيراً تعرض جيزيل سابيرو (Gisèle Sapiro)، وفاقــاً لمقاييس متغيّرة (كبيرة أو متوســطة أو صغيرة)، لتدفق الترجمات التي تغذي السوق العالمية المعاصرة للكتب.

وتذكرنا زاويــة المقاربة الثالثة أن الفكــر والأدوات المقارِنيّة لا يمكن فصلها عن الآثار المرتدة الداخلية لكل فكر انعكاسي في العلوم الاجتماعية. فحيــن ندرس المجتمعات ندرك، شــأننا شــأن الفاعلين الذين يشــكّلونها، مجموعة من الحركات والبيئات التي تتضمّن الفعل المقارِنيّ. وبهذه الطريقة فــإن صيغ المقارنة لا تمثّل وحدها مواضيع البحث الاســتقصائي الذي يركّز أيضاً على الفاعلين، وهو يعتمد بذلك، وبشكل كامل، على الأفعال المقارِنيّة المضاعَفة نوعاً ما.

إن صــوغ الخطابــات وبناء اســتراتيجيات إثبات الــذات أو الجماعة، والمعارف التي تتضمّن التجارب الاجتماعية ورؤية العالم هي الموضوعات الكلاســيكية التي تتجدّد دوماً في العلوم الاجتماعية التي تستنهض المقارنة، على درجات متفاوتة. وإن موقع الأفراد يتحدّد في إطار العلاقات الاجتماعية التي يســتمدون المعلومات مــن داخلها، وكذلك فــي الإرث والانتماءات المختارة، والــدلالات التي يمنحونها لتجاربهم في مســار حياتهم الخاصّة، وفي تلك المقترنة بعلاقاتهم مع أســلافهم أيضاً، وفــي الفكرة التي يكوّنونها عن المستقبل مع أحفادهم، إن مجالات التجربة الاجتماعية هذه تأخذ معناها ضمن حركية المقارنة. وفي هذا السياق، فإن ما هو صالح للأفراد هو بالأحرى إجرائي بالنســبة إلى الكيانات الجماعية، سواء أكانت تجمّعات موقتة لأفراد، وطبقات اجتماعية، أم تنظيمات اكتسبت خصائص المؤسسات. ولا نكفّ عن دراسة أفراد منخرطين ضمن ممارسات، وفاعلين يفسّرون بأنفسهم ممارساتهم

أو أعمالهم، عبر مقارنتها مع أعمال أفراد آخرين، حيث يقوم هؤلاء الفاعلون أنفسهم بمقارنة المواقف التي تصادفهم بما كان يجب أن يحدث، وبما كان يمكن أن يحدث، مستنبطين بذلك معاييرهم وتوقّعاتهم الشخصية. وهكذا، يصبح من الممكن تعريف عدد من البحوث الميدانية باعتبارها مقارنات المقارنات، بعيداً من الإرهاف الجمالي أو الموقف الساخر. فالطريقة التي يقوّم بها الأفراد ملاحظاتهم الشخصية في عالم التجارب التعدّدية تشكّل موضوع بحثنا، وتختم ثلاثة نصوص هذا الجزء من خلال قياس أبعاد هذا الفكر الانعكاسي الذي يعكس ذاته بذاته.

يعرب ستيفان بروتون (Stéphane Breton)، في معرض معالجته موضوع الفيلم الوثائقي، عن شهادته وتحليله المتعلّقين بممارسة يجب أن تشير إلى وجهة نظر إتنولوجية، خلافاً لما يحدث في مجال الفيلم الروائي. ومن جهتها تعالج ڤاليري جُليزو (Valérie Gelézeau)، من خلال دراستها لكوريا وللكوريتين باعتبارهما موضوعين ثنائيين، خطابات المقارنة وصعوبة ترجمتها في حالة من عدم التناظر في المعلومات بامتياز. وأخيراً تتفحص كاتيرينا غينزي (Caterina Guenzi) البراهين المقدّمة في الهند من أخصائيي التنجيم، وذلك في سياق جهودهم من أجل إدماج مجال معرفتهم بنماذج أخرى من المعارف التي تعتبر منافسة، في الغالب، أو غير متناسقة.

ويبقى تساؤل ذو شأن: كيف يواجه عمل المقارنة مشكّلة استحالة القياس؟ تشير معظم المساهمات إلى أن استحالة القياس ليست دائماً واقعة موضوعية لصيقة بكل دراسة للمجتمعات بقدر ما هي خطر محتمل، وهي تشبه في حالنا هذه خطر نزعة المركزية العرقية. فهل من الممكن واقعياً مقارنة قيم متباعدة جداً في نظر الكثيرين؟ ليست استحالة القياس هي استحالة المقارنة، في هذه الحالة. إن ما لا يقبل القياس هو ما يحمل قيمة خاصّة لدرجة تصبح مقارنتها مع قيم أخرى ليست غير مناسبة وحسب، بل عسيرة لدرجة يستنتج المرء معها، في الغالب، علاقة عدم تكافؤ بين المقارَن به والمقارَن.

وهكذا يبدو اعتقاد ما، فجأة، أكثر قداســة، وجنس ما أكثر تطوّراً، وحضارة ما متفوّقة، ونظرة جمالية ما أكثر أصالة. وإذا ما أُحسن أداء فن الانعكاس الفكري التقاطعي، فإنه يقدّم إلى المقارِن وســائل تجنّب هذه البنية المزيفة للخطاب المشبع بالإيديولوجيا. وفي النتيجة، إن تحليل التفاعلات الثقافية يضل طريقه إذا هو سعى إلى مقارنة القيم في علاقاتها بعضها ببعض. ويُفضل دوماً أن نقارن الفرق التراتبي لأشــكال التقويم ضمن كل ثقافة، في ظروف محدّدة، وبذلك نتجنّب شبهة الحداثة التي تحكم على تطوّر المجتمعات وتأخرها وفق معايير قانون تطوّر وحيد. ونزيد من فرص إعادة تعريف طيف أحكام القيم الخاصّة، ويصبح من الممكن، بهذا الصدد، تحديد الأطر المرجعية المشتركة من أجل إنتــاج مخطّط الموضوعية، من دون إعطاء الانطبــاع بأننا نطلق حكماً محدّداً بانتســاب هذا المخطّط إلى ثقافــة معيّنة. لا يســتطيع المقارِنيّ اللعب بورقة تماثل قيمي مكتســب بشــكل مصطنع. فهو يبقى، مهما كانت مادته العلمية، مرتبطاً بمتطلّبات الفكر الانعكاسي التقاطعي الذي يفرض عليه تبنّي وجهات نظر لصيقة بكل موضوع من موضوعاته ضمن شبكة الممارسات التحليلية.

القسم الأول

الفكر المقارِنيّ

هل ثمة عصر وسيط معولم؟

ملاحظات حول البواعث المبكرة للحركية الغربية

هل بإمكاننا تجنّب «العقدة المستعصية» للتاريخ والمتمثّلة في تأكيد الهيمنة الأوروبية التي امتدّت بشكل تدريجي لتشمل مجمل كوكبنا[1]؟ فهل نحن محكومون بالاختيار بين قِصّة التحديث الكبرى التي تمجد الغرب، وهمّ التفكيك ما بعد الاستعماري الذي يبرز تعدّدية المسارات العالمية، مخاطرين بتذويب الرهان الذي يمثّله تغريب العالم وفهم أشكاله المتعاقبة؟ كيف نتجنّب الوقوع في فخ الاختيار البائس بين التحديد الماهوي للاختلاف بين الغرب والآخرين، والميل لإنكار أيّ ابتعاد حقيقي، أو الميل إلى نسبة الاختلافات المدرَكة إلى عوامل محدودة وظرفية، إن لم ننسبها إلى مصادفات التاريخ؟

تكشف مثل هذه الأسئلة التغييرات الجديدة التي عرفتها الساحة التأريخية. فبعد سلسلة تميّزت بالاختراق الذي حقّقه التاريخ المصغر من جهة، وبمنح قيمة ما بعد -حداثية لعملية التجزئة من جهة أخرى، يبدو أن المقياس الشمولي قد استعاد شرعية جديدة تحت صيغ مختلفة (التاريخ العالمي، World History، الذي استقبل في فرنسا بصورة متأخرة وانتقادية،

(١) أشار فرنان بروديل (Fernand Braudel) إلى أن الشروط لم تكن متوافرة من أجل «قطع العقدة المستعصية لتاريخ العالم، أي أصل تفوّق أوروبا» (نقلاً عن بوجار وبيرجيه ونوريل، عام ٢٠٠٩، ص٧).

التاريخ الشـامل والتواريخ المتواصلة أو المتقاطعـة[1]). ويبدو واضحاً، في الوقت ذاته، أن مفهوم التاريخ الشمولي (أو الكلّي) لا يثار هنا مطلقاً بالمعنى الذي حمله من وجهة النظر الكلاسـيكية، ذلك المعنى الذي يُعبِّر عنه بشكل جيد الحرص على «مقاربة المجتمع بشـكل كلّي» وفاقـاً لتعبير برنار لوپوتي (Bernard Lepetit) (١٩٩٥- ١٩٩٩). ويمكننا مع ذلك، وبخاصّة إذا أخذنا في الاعتبار الطابع الاقتصادي القطعي، إلى حد ما، لأبحاث التاريخ العالمي، أن نتسـاءل حول ما إذا كان قد آن أوان إعادة صوغ شـرط الإدراك الشمولي للبنى المميّزة لمجموعة اجتماعية تاريخية معيّنة، وكذلك لآليات تطوّرها، من خلال تحمّل مسؤولية بعض الانتقادات العائدة إلى المرحلة السابقة، وبشكل يسـمح لنا باعتبار عملنا خصباً، آخذين في الحسبان تضافر رؤى واسعة قدر المستطاع، سواء على المستوى الجغرافي أم على مستوى العمق في المجتمع، وضمن الحرص على الربط بين الوحدة والتعدّد (باشيه، ٢٠٠٩ب).

ستعالج هذه المسائل هنا ضمن إطار تفكير حول العصر الوسيط الغربي، وربما بدا هذا الأمر مُثيراً للاستغراب. من الصحيح أننا نقف هنا ضمن منظور عصر وسـيط متمدّد في الزمان (إنه العصر الوسـيط المديد الذي رأى جاك لوغوف (Jacques Legoff، ١٩٨٥) أنـه امتدّ من القرن الرابع حتى القرنين السابع عشر والثامن عشر)، وفي المكان (اعتبر التوسّع الاستعماري الإسباني إسقاطاً للحركية الوسيطية[2]). تقود النظرة غير المركزية إلى الغرب الوسيطي والتي يتيحها المرور بأميركا، إذاً، إلى التساؤل حول حركية النظام الذي أوصّفه بأنه إقطاعي -كنسـي. هذه الحركية التي يمكن أن تعتبر أحد المظاهر المهمّة للاندفاعة الأوروبية، مع أنها مهملة إلـى حد كبير. ليس المقصود هنا، طبعاً،

---

(١) من أجل الاطلاع على وضع المناقشات التي أثارتها هذه المسالك، وتلقّيها في فرنسا: **مجلة التاريخ المعاصر** ٥٤/ ٤ مكرر، عام ٢٠٠٧ (بخاصّة دوكي ومينار، ٢٠٠٧)؛ بوجار وبيرجيه ونوريل (٢٠٠٩) (Beaujard, Berger et Norel)، وفي ما يتعلّق بالمرحلة التي يتحدث عنها المقال الأول، انظر بوشرون (٢٠٠٩).

(٢) إنها الفرضية التي أبذل جهدي في الدفاع عنها في كتاب **الحضارة الإقطاعية** (باشيه، ٢٠٠٦).

أن نجعل من العصر الوسيط مفتاحاً سحرياً - خصوصاً وأن السيطرة الكوكبية لأوروبا لم تتحقّق بشكل كامل إلّا حين أعيد إغلاق هذه المرحلة-، بل أن ننوّه فقط بالبواعث المبكرة للحركيـــة الغربية وبالجهد المطلوب من أجل فهمها، بمجرّد أن تحدونا إرادة منح أنفســـنا فرصة إدراك المســـار المتفرّ لأوروبا في تناسقه الكامل[1].

وأخيراً، نســـتطيع الإشارة إلى أن تاريخاً شـــمولياً، بهذا المعنى، يتشارك مع النهج المقارِنيّ الذي من المناســـب تأكيد ضرورته (انظر بخاصّة أتســـما وبورغييـــر (Atsma et Burguière)، ١٩٩٠؛ دُتييـــن (Detienne)، ٢٠٠٠؛ وڤرنـــر وتســـيمّرمان (Werner et Zimmermann)، ٢٠٠٤. إلى ذلك، فإن الحديث، بشكل واقعي، على الحركية الأوروبية، يفترض بالضرورة، إمكانية تقويم تفرّده بالمقارنة مع مسارات أخرى موثّقة تاريخياً (وذلك، على مقياس شامل، لا يحسم بمفرده، إلّا أنه يبدو صائباً جداً في النهج المقارِنيّ). ويبدو من المستحيل، في الوقت ذاته، السير في نهج يتطلّبه أنموذج الأسئلة المثارة هنا، من خلال رسم صورة عن الغرب مبتورة عن الحقبة الوسيطية من تاريخها.

ماذا نفعل بـ(المسألة الأوروبية)؟

بين الاستثنائي والمألوف

يســـمح عمل جاك غـــودي (Jack Goody) بملاحظـــات عديدة حول الصعوبـــات المرتبطة بطريقة التفكير في الخصوصيـــة الأوروبية. حرصاً منه على إعادة النظر في التقاليد الفكرية التي تعمّق القطع بين الغرب وما هو ليس غربياً (بخاصّة الشرق) يسعى في مؤلفاته الأخيرة، إلى إثبات وجود مجموعة

(١) من الواضـــح أن عنوان هذا المقـــال لا يعيدنا إلى فكرة تكامل أوروبا في العصر الوســـيط (بالمعنى الحصري للتتابع الزمني) ضمن شـــبكات ترابط وتبادل على المستوى الأوروبي الآســـيوي، كمـــا يذكر ذلك بنتلـــي (Bentley). من الضـــروري، بالطبـــع، الاعتراف بدور التبادلات التجارية أو التقنية أو البيولوجية، غير أنه ومع غياب أي مقياس لأهميتها النســـبية وتأثيراتها، فإن الحديث عن تكامل كهذا يمكن أن يقود إلى تشوهات جدية.

أوروبية آسيوية موحّدة أنتروبولوجياً. ويؤكّد، أولاً، على وحدة آسيا وأوروبا، في المسألة المتعلِّقة ببنية القرابة، وذلك بالمقارنة مع العوالم الأفريقية (غودي، ٢٠٠٠). ثم يعمم هذه المقارنة، ويشير إلى أن مجموعة أوروبية-آسيوية قد تعرّضت، بشكل مؤكّد، بين الألف الثالثة قبل الميلاد وحتى القرن التاسع عشر، لتنوّعات وتناوبات في القيادة، إلّا أنها صمدت ضمن حدود حضارة مشتركة (غودي، ٢٠٠٤-٢٠١٠). وتقوده إرادة النضال ضد التصوّرات المتمركزة حول الذات الأوروبية، في التاريخ، أخيراً، إلى التأكيد أن لا وجود لخصوصية صرف في المسار الغربي: إن الابتعاد الذي يتعمق أخيراً، وبدءاً من القرن التاسع عشر، لا يكاد يستدعي شرحاً، لأنه كان بإمكان التصنيع وانطلاقة الرأسمالية أن يتحقّقا في مكان آخر؛ وبالنتيجة، ليست الميّزة التي تنبثق من ذلك سوى ظاهرة موقتة يمكن أن تتحوّل لمصلحة الصين (انظر أيضاً فرانك، ١٩٩٨، Franck). بالمقابل، ألا يعرّض الحرص الجديد بالثناء على رفض المفاهيم الإتنومركزية (المتمركزة حول الذات العرقية)، والذي يفرط في تقييم التفرّد الغربي ويجعله جوهرياً، معرّضاً للخطر المعاكس وهو الحطّ من أهمية خصوصيات المسار الغربي ولإهمال الأهمية الأساسية لظاهرة تاريخية شاملة، مثل التوسّع الكوكبي لأوروبا؟ ألا يعرّض المرء، بذلك، نفسه للإصابة بهذه «المركزية الأوروبية المناهضة لهذه المركزية» والتي كشفها إيمانويل ڤالرشتاين[1] (Immanuel Wallerstein). وفي جميع الأحوال، حين يفترض جاك غودي (مع باحثين آخرين) وجود حضارة أوروبية آسيوية ثابتة، منذ الثورة المدينية في عصر البرونز حتى اليوم، فإنه يولي اعتباراً خاصّاً إلى وحدة على مستوى أكثر اتساعاً، مستبعداً المقاييس الأكثر حصرية للنهج المقارِنيّ والتي تبقى ضرورية، مع ذلك. أما في ما يخص الغرب نفسه،

(١) يؤكّد هذا التيار المناهض للمركزية الأوروبية أن حضارات أخرى تتقدّم، كما أوروبا، على طريق الحداثة، وينكر كل خصوصية للحضارة الأوروبية، ولكنه يجعل، في الوقت ذاته، جميع الحضارات مماثلة للحضارة الأوروبية (ڤالرشتاين، ٢٠٠٨).

فنذكر أن غـودي يعيد إنتاج مخطّطات العلم التأريخي الأكثر تقادماً: فإذا كان عصر النهضة قد حمل إلى أوروبا تنوير «البحث العلماني» و«الاستخدام الحرّ للتقانات»، فلا يكون العصر الوسيط سوى تراجع و«حضارة زائلة[١]».

مـن الواضح جداً أن علينا إعادة التفكير فـي طريقة مقارنة المجموعات الأوروبية والآسـيوية، متجنّبين أفخاخ إطلاق مفاهيم المطلق والغائية. ومن الواضح أيضاً أن الاختلاف قد أتى متأخراً أيضاً، كما يشير إلى ذلك، بقوة، علم التأريخ الحديث[٢]. من جهته، يحدّد كينيث پوميرانز (Kenneth Pomeranz)، في الواقع، نهاية القرن الثامن عشـر تاريخياً لفك الارتباط بين أوروبا والصين (وبشكل أدقّ، بين إنكلترا ودلتا يانغ تسـي)، فقد كانت هاتان المجموعتان، حتى ذلك التاريخ، على قدّم المسـاواة على صعيد النمو الزراعي والسكاني والتجاري والتقاني والصناعي البدائي (پوميرانز، ٢٠١٠)، ويشرح الأنموذج الـذي يقترحه تميّز إنكلتـرا من خـلال إمكانية القطع مع حـدود النمو من الأنموذج التقليدي، بفضل تضافر عنصرين: الانتقال إلى الاستخدام الكثيف للفحم الحجري (المتوافر بالقرب من مراكز الإنتاج)، واستغلال موارد العالم الجديد (خصوصاً في مجال ألياف القطن)؛ فقد سمح هذان العنصران بتجاوز عوائق التوسّع في الأراضي الزراعية والمشجرة والشدّة البيئية التي تثقل كاهل هذه الأراضي. تُعتبر هذه الفرضية ذات أهمية بالغة، لأن باسـتطاعتنا أن نرى فيها مثالاً على النزعة المقارنيّة المسـتخدمة على مستوى مناسب؛ أضف أنه، وحتى حين يلجأ پوميرانز، أَحياناً (من أجل استبعاد كل فرق مطلق)، إلى بلاغة تمنح قيمة للعناصر المحـدودة، والقادرة، مع ذلك، علـى إحداث تأثيرات مهمّـة، إلّا أنه يبرز عنصراً ذا أهمية بالغة (الاسـتيلاء على العالم الجديد) من

---

(١) غودي (٢٠١٠، الفصـل ٦، و٢٠٠٩، ص ١٥٢ - ١٥٣)، حيث تنعت الإقطاعية بـ«العودة العميقة إلى الوراء»، والمسيحية بـ«العودة الكارثية».

(٢) يرى كريسـتوفر بيلـي (٢٠٠٧) (Christopher Bayly) أن العالـم المتمركز حول الذات الأوروبية قد قام بشكل فعلي بين عامي ١٧٨٠ - ١٩١٤، هذا العالم الذي تعمّق فيه التباعد بين أوروبا وبقية العالم، بشكل جذري.

شأنه تشكيل صلة الوصل مع الاهتمامات التي سنقوم بتفصيلها هنا. وهكذا، فإن تفسير اختلاف متأخر لا يستبعد البحث عن عناصر مندرجة في المدى الطويل: ففي الواقع، لم تعتبر السيطرة على العالم الجديد حاسمة بفضل الحيازة المباشرة على المعادن الثمينة، ولا حتى بالتراكم المالي الذي أتاحته، بل بإمكانيات التموين بالمواد الأولية الاستوائية التي تبين أن أهميتها حاسمة بالنسبة إلى القرن الثامن عشر. ويمكن، في الوقت ذاته، أن نأخذ على پوميرانز الطابع الاقتصادي شبه الصرف لمقاربته، والتي تقلّل من شأن البعد الفكري للحقائق الجمعية[1]، كما يسمح لنفسه بتحليل المؤشرات الاقتصادية، بمعزل عن الأنظمة الاجتماعية التي تتحقّق ضمنها هذه الإنجازات وتأخذ دلالتها فيها. ونقع هنا، في العموم، على رهان أساسي للنزعة المقارِنة: على هذه النزعة أن تختار المستوى الملائم، غير أن من مصلحتها، هنا أيضاً، اعتماد نهج شامل يسمح بمقارنة إستراتيجيات اجتماعية اعتباراً من فهم لها ينطلق من بنائها وحركيتها الخاصّين، مقارنة مستفيضة قدر الإمكان.

تنتظرنا، هنا، صعوبة أكبر أيضاً: إذ كيف نفهم التغيير الذي يحدث في هذه الحال؟ هل نحن بصدد مسار «تصنيع بسيط[2]»، أم بصدد انتقال من أنموذج نمو (محدود) إلى آخر (سريع ويعمل بالتغذية الذاتية)؟ أم إننا أمام تغيير رأساً على عقب يؤدي إلى سيطرة نظام غير مسبوق يمكن أن ننعته بـ «الرأسمالي[3]». يمكننا أن نقبل، حول هذه النقطة أنه إذا كانت هناك، في

---

(١) إنه يعترف، مع ذلك: أنه قد قلّل من أهمية العوامل التقانية (پوميرانز، ٢٠١٠، المقدّمة). وفي ردّه على جاك غولدستون (٢٠٠٩) (Jack Goldstone) الذي يرفض «كل ميّزة حضارية لأوروبا»، يقوم بتحليل يقاطع مستويات عديدة، نازعاً نحو طابع من الشمولية أكثر اتساعاً.

(٢) يعتبر پوميرانز (٢٠١٠، ص ٣٢١) القطع الحاصل في نهاية القرن الثامن عشر قفزة غير محتملة مطلقاً: «لا يتأتى التصنيع عن أي نمو «طبيعي» للاقتصاد في العصر الحديث».

(٣) يميل عديد من المختصين بالتاريخ العالمي إلى إذابة مسألة الطبيعة الخاصّة للرأسمالية بشكل كامل، من خلال إعادة ظهورها إلى الألف الثالثة قبل الميلاد (فرانك وجيلز، ١٩٩٣؛ جيلز ودينمارك، ٢٠٠٩). وتعكس هذه المسالك نزعة تمركز، مخيفة، حول الحاضر، تُسقط على المجتمعات القديمة منطق العالم المعاصر.

السابق ممارسات لرأس المال، قوية نسبياً في بعض الأحيان، وذات طيف تأثير واسع، فعندها، فقط، يتدخّل القطع الذي يحقّقه اعتماد الرأسمالية، باعتبارها نظاماً إنتاجياً، نظاماً اجتماعياً[1] على نطاق أوسع (پولانيي، ١٩٨٣، Polanyi). إن باستطاعتنا أن نحدّد، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر (الذي يعتبر نقطة حاسمة ضمن مرحلة قطع أكثر امتداداً، زمانياً)، لحظة انقلاب حاسم، تعتبر أيضاً اللحظة التي انتهى فيها بشكل نهائي (أقلّه في بعض أجزاء أوروبا) العصر الوسيط المديد الذي قال به جاك لوغوف. إنه أيضاً اللحظة التي حدث فيها «الصدع الإدراكي المضاعف» الذي جعل المنطق الاجتماعي السابق غير مفهوم، وأسهم في انقلابه إلى جهة شعارات للظلامية والجمود الإنتاجي، والفوضى السياسية (غيرّو، ٢٠٠١، Guerreau)، وذلك من خلال إبراز المفاهيم الجديدة للاقتصاد والدين. ولنَقُلْها صراحة: إن من المشكوك فيه أن ينجح المرء في اتباع نهج مقارِنيّ من دون توضيح للامتداد المكاني - الزماني (وللخصائص الأساسية) للنظام الاجتماعي الذي نعيش ضمنه، والذي نثير، من خلاله، الأسئلة حول تعدّدية المجتمعات الإنسانية. إنه الشرط الأدنى في محاولة السيطرة على انحرافات التمركز حول الحاضر التي تهدد كل بحث تاريخي ميداني، وكل نهج مقارِنيّ، بنحو أشدّ حدة.

الحركية في العصر الوسيط
والاستيطان الأميركي

بالمقدار الذي تركّز فيه البرهنة المقدّمة هنا على القطع الذي تم في نهاية القرن الثامن عشر فبالمقدار ذاته تقلّل من أهمية القطع الذي اعتدنا تحديد زمانه عند نهاية القرن الخامس عشر. وبدل أن نعتبر «اكتشاف أميركا»، مضافاً إليه

(١) يقوم، في جوهر التقاليد الماركسية، تمايز بين رأس المال والرأسمالية، وفاقاً لدرجة الفرق بينهمازانظر، مثلاً، رومانو، ١٩٧، وڤيلار، ١٩٧. انظر أيضاً پوستون (Postone، ٢٠٠٩)، من أجل تحليل متجدّد للقراءة الماركسية للرأسمالية.

ضربة العصا السحرية لعصر النهضة، نقطة انطلاق للحداثة، يمكننا طبعاً أن نعتبر عـــام ١٤٩٢، النقطة التي اصطفت عندها أقدار العالم الجديد وراء أقدار عصرنا الوسيط الأوروبي وارتبطت بها. لقد حلل برنار ڤانســـان (Bernard Vincent، ١٩٩٦)، كوكبة الأحداث التي ميّزت «تلك الســـنة الرائعة»، وتسلسلها، والتي نستطيع أن نرى فيها نقطة الالتحام بين الحركية الوسيطية والاستيطان الأميركي. فليس كريســـتوف كولومبوس، نفسه، بطل الحداثة الذي تمجِّده المراجع، بقدر ما هو رحالة من العصر الوســـيط استـــلهم ماركو بولو والكاردينال، رجل الدين واللاهوتي پيير دايّي (Pierre d'Ailly) (انظر مثلاً، باشـــيه، ٢٠٠٩ أ)؛ فسفره هو أولاً بعثة تمثيلية لدى الخان الأكبر، أملاً في كســـبه عن طريق الإيمان، فيما يبقى حلم اســـتعادة القدس الهدف النهائي الذي يسقط عليه الفوائد المادية المحتملة لمشروعه. إن كولومبوس الذي رأى في نفسه أداة العناية الإلهية، والذي حركته روح النبوة، قام، بنفسه، بنفي صورة المكتشف العقلاني، من خلال تأكيده القائل: «لم أســـتخدم العقل والرياضيات ولا الخرائط من أجل تنفيذ مشروعي في بلاد الهند، إن ما تحقّق بالفعل هو ما قاله إسحق[1]».

أما الفاتحـــون الأوائل، فكانوا مشـــبعين بقراءات الفروســـية ويحلمون بإقطاعات، شـــأن تلك التي تكافئ انتصارات الفاتحين (Conquistadors- مصطلح يطلق على الإســـبان فاتحي أميركا في القرن السادس عشر). غير أنه، وبعيداً من هذه المقارنات الدقيقة التي من الســـهل الإطناب فيها، من الأهمية بمكان أن نلجـــأ إلى مقارنة عقلانيـــة، قدر الإمكان، بيـــن مجتمعات أوروبا الوسيطية ومجتمعات أميركا الإســـبانية[2]. وعلينا أن نركّز هنا على التغييرات والإبداعات غير المسبوقة، وكذلك على الخصائص المرتبطة بمنطق الهيمنة الاســـتعمارية ذاته. ومع ذلك، وبالرغم من الفـــروق الكبيرة، يمكننا أن نؤكد

---

(١) كتـــاب النبـــوءات (١٥٠١)، ترجم في كتاب كريســـتوف كولومبوس، اكتشـــاف أميركا، منشورات سوليداد إستوراك وميشـــيل لوكين، باريس، لا ديكوڤرت، ٢٠٠٢، انظر كروزيه (Crouzet، ٢٠٠٦).

(٢) نظرة عامة في باشيه (٢٠٠٦، ص ٣٨٠ - ٤١٦) حول مثال إسبانيا الجديدة.

على انتشـــار الملامح الأكثر تمييزاً للعالم الوســيطي وعلى تغييرها. وكما أن الكنيسة تمثّل المؤسســة المهيمنة والحاضنة في الغرب الوسيطي، وهي أيضاً «الدعامة الحقيقية للنظام الاستعماري» (كاسترو غوتييرز، ١٩٩٦أ، ١٩٩٦ب، Castro Gutiérrez؛ وغروزنسكي، ١٩٨٨، Gruzinski؛ وفاريّس، ١٩٩٥، Farriss؛ وروبيال غارسيا، ١٩٩٩، Rubial García)، وفي ما يتعدى التقنيات التي اســتخدمت في العالم الجديد من أجل نشــر الإنجيل والمســيحية، في المكان والزمان، والتي تعتبر ثمرة تجربة أكثر عراقة، فقد قدّمت، أي الكنيسة، إسهاماً حاســماً في هيكلة السيطرة الاســتعمارية ذاتها، لا سيما في ما يتعلّق بالتأطير والتنظيم المكاني للسكان الأصليين وسط ما يعرف بـ«شعوب الهند» (Pueblos de Indios). ويقودنـــا تحليل أكثر نضوجاً، يتعذّر إجراؤه هنا، إلى الاستنتاج أن هيكلة المجتمع الاستعماري قد تمّ على يد الكنيسة وأنها قامت بدور رئيس في المحافظة عليه، خلال ثلاثة قرون، وذلك بالرغم من العناصر الجديدة التي نمت في رحمه. ويمكن للمرء، بهذا المعنى، أن يؤكّد أن العصر الوسيط الغربي قد «تعولم» عندما عَبَرَ الأطلسي.

مع ذلك، يستدعي هذا الأمر توضيحين اثنين: يدور الحديث هنا على حركية وسيطية امتدّت إلى داخل حركة الاستيطان الاستعماري الأميركي؛ ومن الأهمية بمكان أن يفهم هذا المصطلح على نحو لا يســتتبع ضمناً إعادة إنتاج نظام ثابت إطلاقاً، بل يستدعي، على العكس، تحويله الدائم. ومن جهة أخرى، وبما أننا بصدد الحديث على العولمة، فمن الأهمية بمكان النأي بالنفس عن المعاني الغامضة التي يســتخدم فيها هذا المصطلح، أحياناً. إن الحديث على ظواهر التبادل والتقاطع، وحتى التكامل، من دون تحديدها بنحو أفضل، لا يمكن أن يؤدي إلّا إلى تحويل ظاهرة، نسميها «العولمة»، لا تزال في حالة تكوين تدريجي حتى وضعها الراهن، فتصبح مبدأً للفهم التاريخي (كوپر، ٢٠٠١، Cooper؛ وزونيغا، ٢٠٠٧، Zuniga؛ ودوكي ومينار، ٢٠٠٧، Douki et Minard). وعلى العكس من ذلك، فمن الأهمية بمكان، تحديد طبيعة صيغ الاندماج (التي يهمَل عدم تناظرها، في التحليلات التي

تتم في شـــأن العولمة، أغلب الأحوال)، كي يصبح مفيداً بالنتيجة، التمييز بين مختلف نماذج العولمة. إن الحديث عن «عولمة عتيقة»، من وجهة النظر هذه، كما فعل ذلك بيلي (٢٠٠٧)، في حديثه عن القرنين الســـادس عشـــر والثامن عشر، إنما له الفضل في توضيح التباعد بالنسبة إلى العولمات اللاحقة. وبعيداً من المصطلحـــات الرائجة، يعتبر هذا المؤلِّف أن هـــذه العولمة العتيقة تعتمد مبادئ رئيســـة متمثّلة في أثر توسّع المسيحية الشمولي، وتثبيت سلطات ملكية تعتبر نفسها محطات للمسيحية، يحرّكها بشكل رئيس السعي من أجل المجد. وقد يكون من المغري الحديث على **عولمة إقطاعية كنسية**، كي نوضح، بشكل أفضل، الظاهرة، ونحاول الابتعاد عن تســـمية ســـلبية صرف. ومن الأفضل في النهاية أن نشرك مع هذه العولمة مشروع الحروب الصليبية في القرنين الحادي عشـــر والثامن عشر الذي يعتبر التعبير الأولي عن هذه العولمة، فنستطيع بذلك إدماج، تحت هذا المصطلح، العولمة الاقطاعية الكنســـية[1] مجموع الظواهر المرتبطة بالتوســـع الغربي للقرنين الحادي عشـــر والثالث عشر (بما في ذلك حرب الفتح).

انبثاقات متناقضة

ملامح الحركية الكنسية

لنتابع عودتنا بالزمن إلـــى الوراء كي نتناول بالمعالجة العصر الوســـيط الأوروبي الحقيقي. سنســـتحضر في الصفحات التالية، في ما يشـــبه برنامج عمل، بعض المظاهر المميّزة الخاصّة بهذه الحركية. غير أنه بدهي افتقاد هذه

(١) ظهرت بدءاً من عام ١٧٨٠ عولمة ثانية متمركزة على الذات الأوروبية ومرتبطة بقيام النظام الرأســـمالي على مستوى العالم، تميّزت بتضافر الإمبرياليات المتنافسة التي نقلت من مركز النظـــام إلى ما وراء البحار، النزاع بين الـــدول - القومية. وبعد الحرب العالمية الثانية، أدت إعادة تنظيم عميقة للنظام الرأســـمالي على مســـتوى العالم إلى عولمة ثالثة حملت الطابع ما بعد -الاستعماري وما بعد -الإمبريالي الأميركي الشـــمالي، ومن ثم الاستيعاب السيئ للكيانات الوطنية في ســـوق عالمية وحيدة. وتأخذ «العولمة» أشـــكالاً متتابعة واضحة، من المفضل أن نظهرها.

الملاحظات لأي معنى إلّا ضمن تحليل شـــامل للبنى الاجتماعية الغربية في العصر الوســيط، ولحركية تغيّرها[1]. ويكفي أن نذكر بــأن أوروبا الغربية قد اختبرت على مدى القرنين الحادي عشــر والثالث عشــر مرحلة استثنائية من النمو السكاني والإنتاجي ترافق مع تغييرات كبرى، بدءاً من توسّع النشاطات التجارية والحرفية ونمو عالم المدن (تنتج هذه الظواهر من تفاعل الحركية في الأرياف، خصوصاً مع تحفيز عمليات البيع والشــراء الناتجة من فائض الريع لدى الأســياد الإقطاعيين)، وحتى تقوية الســلطات الملكيــة (التي لم تحرّر من التوتر التكويني بين الملكية والأرســتقراطية[٢]. نحــن هنا أمام مجموعة من الملامح التي لا تنســجم مع الجمود المفتــرض للنظام الإقطاعي، والتي شــكّلت، على العكس من ذلك، القاعدة المادية لما اكتسبته أوروبا من قدرة جديدة على التوسّع في تلك الحقبة.

لقــد فصلت تغييرات كبرى أوروبا العــام ١٠٠٠ عن أوروبا عام ١٣٠٠، ومع ذلك، فإن الحركية ذاتها تنقلنا من الأولى إلى الثانية. ويتضافر عنصران في ذلك، بطريقة حاســمة؛ فمن جهة، يبدو أن وجود إطار محلّي للحياة والفعّالية مخصص للأســياد ورجال الكنيســة والجماعة كان مناســباً، بشكل خاصّ، لإطلاق النمو في تلك المرحلة وتعزيــزه، وذلك من خلال تقاطع غريب بين مراقبة اجتماعية دقيقة وسيطرة الأسياد، ودور الجماعة القروية واستقلال عملي واسع للمنتجين. لقد أسهمت الكنيسة، من جهة أخرى، وبطريقة حاسمة، في هذا الانضــواء المحلي للعلاقات الاجتماعية الذي يطلق عليه، أحياناً، اســم

---

(١) أعرض هنا للتطورات التي قدّمت في كتاب باشيه (٢٠٠٦).

(٢) يمكننــا أن نرفض فكرة مرحلة «نهائية» (خريف العصر الوســيط أو الأزمــة النهائية للنظام الإقطاعي)، من دون أن نتجاهل التوترات الخاصّة بالقرنين الرابع عشــر والخامس عشــر، بدءاً من الكارثة الســكانية التي تسبب بها الطاعون الأســود (الذي علينا ألّا نبالغ في تقويم نتائجه، طالما أننا نجد، نحو عام ١٥٠٠، أن عدد الســكان يساوي عددهم قبل عام ١٣٤٨). ومهمــا كان حجم التغيّــرات، وعلى الرغم من الصعوبات الكبــرى التي أدت إلى نزاعات حادة (بخاصّة الاحتجاجات على الكنيسة المؤسساتية) فإن الحركية التي بدأت في القرنين الحادي عشر والثالث عشر قد طالت بالرغم من كل شيء.

الانضواء الخليوي؛ وتربطه الكنيسة، في الوقت ذاته، بعلاقة مكانية قارّية تحت صنف المسـيحية، وتتحوّل الكنيسة، نفْسها، تحوّلاً جذرياً، من خلال تكوّنها، جسداً مركزياً، تحت سلطة البابا، في الوقت ذاته الذي تزيد فيه من قدرتها على تحمّل أعباء هيكلة إجمالية للمجتمع. ولا يمكننا، في النتيجة، تعريف الكنيسة الوسـيطية إلّا إذا أخذنا في الاعتبار المعنى الثنائـي (أقلّه) لكلمة (ecclesia) باعتبارها دالّة على جماعة من المؤمنين (الأحياء والأموات) يجمعهم الإحسان - أي الطريقـة التي ينظـر بها إلى الكل الاجتماعي الخـاصّ بهذا المحيط-، وباعتبارها مؤسسـة كهنوتية تستأثر بالرفعة المرتبطة بما يشبه احتكار الوساطة بين ما هو بشري وإلهي. وانطلاقاً من هذين المصدرين نستطيع تعريف الكنيسة على أنها المؤسسة المهيمنة على المجتمع الوسيطي والحاضنة له؛ إنها عموده الفقري وقوته الأساسية المحرّكة أيضاً (غيرّو، ٢٠٠١).

النزعة الكونية المسيحية

تعتبر النزعة الكونية المسيحية، بكل تأكيد، أحد الملامح المميّزة للغرب الوسـيطي، وهي ترتبط بشكل مباشر جداً بقدرته التوسّعية. ويمكننا أن ننسب للقديس بولس التحوّل عن انضواء الرسـالة المسـيحية ضمـن اليهودية إلى مشـروع كوني لا يعير أي اعتبار للانتماءات الأرضية (الإتنيـة أو الثقافية أو المكانية أو الجنسـية (باديو، ٢٠٠٢، Badiou)[1]. وقد تجلّى هذا البرنامج، الـذي لا يخلو من تناقضات في مرحلة العصر الوسـيط الأعلى، حيث تمدّد الإيمان تدريجاً نحو الشرق والشمال، ومن ثم، وبالترابط مع التوحيد البابوي للمسيحية، عبر انتشار الهدف الأسمى المتمثّل في نقل الرسالة الإنجيلية إلى أصقاع الأرض (إيونيا - پرات، Iogna - Prat، ١٩٩٨).

---

(١) لقد أكّد البابوات في القرنين الثامن والتاسـع فكرة أن الكنيسـة تغطي العالم بأسره (لوباك، ٢٠٠٩، Lubac، ص ١٠١ - ١٠٢). أما البابا إينوسـان الثالث، فقد منحها شكلاً جذرياً في إعلان نفسـه «نائب الذي لا حدود لملكه (...) والذي يملك الأرض بما حملت، وكل من سيعيش عليها» (يذكرها إيونيا-پرات ٢٠٠٦، ص ٤٠١).

لقد كانت الإرساليات نحو الشرق أحد مظاهر هذا الهدف المثالي، وبالرغم من أنه لم يكن لها سوى تأثير مباشر ضعيف، إلّا أنها قامت بدور في التعبئة التخييلية التي قادت لاحقاً إلى فتح القارة الأميركية (ڤوشي، Vauchez، ١٩٩٠). إن كريستوف كولومبوس هو، في النتيجة، تجسيد مثالي للنزعة الكونية المسيحية؛ وبعيداً من إسقاط مشروعه على زمن جديد من تاريخ الإنسانية، فإن هذا المشروع يندرج في زمن مقدّس آخروي، يشهد انتشار المسيحية حتى آخر حدود الأرض، كما يشهد تحوّل شعوب الأرض جمعاء إلى الإيمان بالمسيح. وبالاستناد إلى ذلك، يمكن اعتبار الكونية المسيحية، من منظور أوسع، إحدى دعائم التوسّع، الذي ما كان بمقدور الحركية الغربية من دونه، في الغالب، السيطرة المستدامة على قارة بكاملها، كما كانت قدرتها على تحويلها إلى احتضان حضاري، أقلّه، بهذه القوة. ومع ذلك فإننا لا نتحدث عن الكونية باعتبارها تحقّقاً مجرّداً للمسيحية (أو إعادة تأسيسها على يد بولس)، بل باعتبارها قوة اجتماعية تأخذ شكل **جماعة المؤمنين**. لكن مهما كان دور السلطات الملكية، فإنه يمكننا القول إن **الكونية الكنسية** تقوم بدور رئيس في التوسّع الاستعماري لأوروبا.

زوال القربى

إنه لمن الخطورة بمكان أن نؤكد، كما فعل جاك غودي، أن بنى القرابة في الغرب الوسيطي لا تحمل علامة مميّزة جديرة بالملاحظة. وهناك علامة واحدة، أقلّه، جرى التركيز على أهميتها بشدة، وهي تتعلّق بمكانة القرابة الروحية (غيرّو - جالابير، ١٩٩٦ و١٩٩٩، Jalabert - ؛ باشيه، ٢٠٠٠b). لقد عرفت صلات القربى هذه، المستندة إلى قاعدة إنجيلية، توسّعاً كبيراً، وأصبحت إحدى الدعائم المميّزة التي اعتمدتها الكنيسة في تحديد موقفها الخاصّ وزيادة هيمنتها على المجتمع. لذلك يمكن للنظام الذي يقلّل من أهمية القرابة الدنيوية من خلال إخضاعها لأولية القرابة الروحية، أن يكون قد ساهم، بشكل فعلي في

التقييد المتحيّز للدور الاجتماعي للقرابة، وبشكل أدق، في إخضاعها إلى مؤسسة كنسية تعلن أنها لا تعترف بها. سنرجع، هنا، إلى الثنائي زوال علاقات القرابة/ وتحييز العلاقات الاجتماعية، الذي أكّده جوزيف مورسيل (٢٠٠٧، الفصلان ٥-٧، Joseph Morsel). تميل سيرورة زوال علاقات القرابة إلى تغييب الدور الحاسم لعلاقات القربى، عبر إخضاعها لاستراتيجيات اجتماعية خارجة عن حقل القرابة، وهي في حالنا هذه، ذات طبيعة مكانية. لقد جرى الإلحاح، في الواقع، وفي قلب العصر الوسيط، على عملية مَوْضعة تترافق مع التنظيم الاجتماعي، وتمثيل لهذين الأمرين، وهكذا فقد شكّل بناء سلالات أرستقراطية ارتبطت بمكان محدّد، وتكوين جماعات سكانية، مظهرين وثيقي الارتباط بالتجذر المكاني للانتماء الاجتماعي (غيرّو - جالابير، ١٩٩٠؛ غيرّو، ١٩٩٦). ونسعى هنا، من خلال العمل على قياس درجة خصوصية هذا التشكيل، إلى رصد تأثيراته وتقدير إسهامه في حركية الغرب الوسيطي.

الفرديّات الخالية من الفردانية

إن الحديث على مسألة الفردانية يفترض تحديد مستوى يأخذ فيه هذا المفهوم معنى مميّزاً، إلّا في حال بقاء احتمال الوقوع في الغموض قائماً. ويحدّد لويس دومون (Louis Dumont) هذا المستوى بوضوح، حين يعتمد المعيار الذي يرى أن «الفرد قيمة سامية» (بدل أن توضع هذه القيمة في المجموعات المكونة اجتماعياً: دومون، ١٩٧٧ و١٩٨٥)، وذلك لتمييزه عن المعنى المبتذل للفرد باعتباره كائناً تجريبياً خاصّاً. علينا أن نضع، بكل دقة، نقطة الانقلاب هذه بين هوبس وروسو (Hobbes et Rousseau)، حيث يسقط الوهم بوجود فرد سابق للرابط الاجتماعي، وقابل للدراسة خارج كل شكل من أشكال الترابط مع الآخرين[١]، خصوصاً أن انقلاباً ذا دلالة يتم

(١) إنه الفرد الذي «يعتبر كلاً تاماً ومتماسكاً بذاته»، بحسب تعبير روسو، في **العقد الاجتماعي**، II,7 (يذكره دومون، ١٩٨٥، ص ١١٨).

بشكل موازٍ: فإذا كان بالإمكان، سابقاً أن تعتبر الأنانية إحدى خصائص الطبيعة البشرية (ولكن هذا ضمن تصوّر لمجتمع يقوم على الإحسان)، فإن السلوك الإنساني الذي تحرّكه المصلحة الشخصية يعتبر، من الآن فصاعداً، إيجابياً، ليصبح بذلك قيمة أساسية في المجتمع (سالينز، ٢٠٠٩، Sahlins، ص ٨٤-٨٨). وانطلاقاً من المعيار الذي عرفناه، أي انطلاقاً من واقعة استمرار سيطرة مفهوم تفاعلي للأنا[١]، نسمح لأنفسنا برفض فكرة بروز الفردانية، في القرون الماضية، ولا سيما في العصر الوسيط (بينوم، ١٩٨٢؛ شميت، ٢٠٠١؛ بيدوس ريزاك وإيونيا-پرات، ٢٠٠٥ Bynum, Schmitt, Bedos, - Rezak). غير أن هذا لا يمنع من إيلاء اهتمام بظواهر تم تحليلها بشكل واسع في علم التأريخ الحديث. إن واقعة أن المسيحية تعتبر **الخلاص الفردي** قيمة سامية تتجلّى في التوتر بين نزعتين متناقضتين (متشاركتين دوماً بالرغم من اختلاف النسب): تُخضع نزعة طقسية قوية مصير كل فرد لسلسلة من الحركات التي تراقبها المؤسسة الكنسية في نهاية المطاف، من جهة؛ ويقود الاعتراف بمسؤولية كل فرد في المسار نحو الخلاص إلى منح قيمة لوعي الذات كما للممارسات الداخلية والاستبطانية التي تأخذ أحياناً شكل السيرة الذاتية، وبنحو أكثر شيوعاً، إلى ممارسة فحص الضمير والاعتراف[٢]، من جهة أخرى. ولكن، ومهما يكن الحجم الجديد لهذه الممارسات الذاتانية، فإننا لا نزال، وفي نهاية المطاف، أمام «الفرد في علاقته مع الله». أما القيود العلاقية (قيود القرابة أو الانتماءات الجماعية المتعدّدة)، فمن الممكن أن تنحلّ كي تمنح هامشاً أوسع للفعل وللتفرّدات

---

(١) يعتبر الأفراد، بفضل هذا التصوّر الذي سيطر على المجتمعات الغربية «أعضاء بعضهم من بعض» (سالينز، ٢٠٠٩، ص ٥٢ - ٥٤).

(٢) يبرز بيتر فون موس (Peter von Moos) تأثيرات خلاص الأرواح (الفردية) باعتبارها قيمة مركزية، مع الاعتراف بأن الفردانية الحقيقية (يعود هنا إلى «الفرد خارج المجتمع»، الذي قال به نيكلاس لومان -Niklas Luhmann-، بالمقارنة مع «الفرد المندمج»)، لم تكن موجودة قبل القرن التاسع عشر (موس، Moos، ٢٠٠٥).

الشـــخصية، غير أنها تبقى شرطاً للوجود البشــري بما هو فيه. وفي العموم، إن التصوّر العلاقي للشخص الفرد يبقى مسيطراً، وتتنامى الذاتانية والباطنية والتفرّد الشخصي ضمن دائرة الخضوع للمقام المقدّس. وفي الوقت الذي نرفــض فيه مخطّط تطوّر تراكمي، بدءاً من الأشــكال الجزئية لفردية ما قبل الحداثة، حتى اكتمالها المفترض في الفردانية الحديثة، يظل الســؤال قائماً حول معرفة إلى أي درجة، وفي ماذا، اســتطاعت هذه الأشكال الأولى (أم لم تســتطع) أن تســهم في القطع الذي يفترضه حدوث الانقلاب الذي أتى بالفردانية، بالمعنى الحقيقي للكلمة.

أرخنة الزمن
وبزوغ الزمن المجرّد

إنه لأمر تقليدي أن نرى في التصوّر الخطي للزمن المســيحي ميّزة تفرّد بهــا الغرب، بحيث حل تصوّره الحديث للتاريخ، في النصف الثاني من القرن الثامن عشــر، محل من سبقه؛ وتشكّل ولادة هذا التصوّر، الذي يتميّز بالفصل الواضح بين التجربة وأفق الانتظــار، قطعاً جذرياً أوضحه، بجلاء، راينهارت كوزيلّــك (Reinhart Koselleck، ١٩٩٠). وهناك تصوّر، متزامن، أدى إلى التصوّر الكانطي (Kant) لزمن مجرّد وفارغ تم تكوينه بشــكل مســتقل تماماً عــن الظواهر التي تقع في الزمن ذاته (ألّييــه، Alliez، ١٩٩١). إنّ هذا الأمر يضطرّنــا للعودة إلى الإنزياح بين التصــوّرات الخاصّة بالحداثة والتصوّرات السابقة. لكن على الرغم من الإمكانات التي أتاحها تسلسل الزمن المسيحي، تبقــى التصوّرات الوســيطية متناقضة جداً: يســيطر، إذاً، زمن شــبه تاريخي يتجاذبه هوس التسلســل الزمني وحلقات التكرار، فيما يتوقف تتابع العصور الأغوستينية الستة، منذ تجسّد المســيح بانتظار نهاية الأزمنة (باشيه، ٢٠٠٦، الجزء الثاني الفصل الأول). ومع ذلك فإن هذا الزمن، شــبه التاريخي، يتآكل بفعل التاريخ، فيما يدخل الزمن المجرّد في تناقض مع زمن موزون تجريدياً.

إن أرخنة الله نفسه، التي تحقّقت بشكل مقصود، من خلال التجسّد، هي أحد مسارات هذه الأرخنة. والمثال اللافت، أن استخدام العقيدة المتمثّلة بالمعرفة المدرسانية، قاد إلى ترجيح كفة تاريخية الوحي. ذلك هو المنطق في البرهنة الذي اعتمده، في القرن الخامس عشر، أصحاب عقيدة الحبل بلا دنس، الذين اضطروا، بسبب غياب القواعد الكتابية، إلى الإعلان أن بإمكان الوعاظ الحديثين أن يدركوا الحقائق التي خفيت على الوعاظ القدامى (لامي Lamy، ٢٠٠٠، ص ٦١٢ - ٦١٣). إننا لا نزال، هنا، بعيدين عن إيديولوجيا التقدّم، إلّا أننا أمام واحد من المظاهر التي من خلالها يتباعد أفق الانتظار عن حقل التجربة. وهنا أيضاً، تكمن كل الصعوبة في تحديد المفردات الدقيقة التي من المناسب استخدامها في تحليل بديل العناية الإلهية، أي صيغتها المعلمنة المتمثّلة بالتقدّم.

بناء الطبيعة والسيطرة عليها

يحدّد فيليپ ديسكولا (Philippe Descola)، في القرن السابع عشر، القطع الذي أحدثه انبثاق فكرة الطبيعة باعتبارها مجالاً مستقلاً، منفصلاً عن الإنسان الذي يستطيع أن يمارس سيطرته عليه، من خلال المعرفة والتقنية (ديسكولا، ٢٠٠٥). وبذلك ننتقل من علم وجود «قياسي» خاصّ بمجمعات في مناطق عديدة من الكرة الأرضية، إلى علم وجود «طبيعي» يظهر في أوروبا بشكل خاصّ. ومع ذلك، هناك عدة عناصر تمنح النزعة الوجودية الأوروبية في الغرب الوسيطي، صيغة متفرّدة، بشكل جزئي، صيغة يمكن أن تعتبر أحد عناصر التسريع في الانتقال إلى النزعة الطبيعية. وتبدو المؤسسة التوراتية التي تقول بسيطرة الإنسان على عالمي الحيوانات والنباتات الأكثر وضوحاً (سفر التكوين ١، ٢٦-٢٩، و٢، ١٩-٢٠)، تلك المؤسسة التي تشكّل القاعدة التي تسمح بتأكيد فصل أكثر وضوحاً بين الإنسان والحيوان، بالمقارنة مع مجتمعات أخرى مماثلة، وذلك على الرغم

مـــن بقاء العديد من العناصر ثابتة (ديتمـــار، ٢٠١٠، Dittmar). ومع ذلك، فإن هذا الرابط، مهما كانت أهميته، يبقى متشـــابكاً، في علاقة أخرى تُخضع مجموع الكون المخلوق لله، بما في ذلك الإنســـان. نحن، في الواقع، أمام رابط ثنائي يحكم إدراك العالم ضمن النزعة القياســـية الوســـيطية: يجب ألّا نهمـــل الثنائية القائمة بين الخالق والخلق، ولا التمايز التراتبي بين البشـــري والجزء غير البشـــري من العالم الأرضي. وهكذا يبقى الفصل بين البشـــري وما نســـميه «الطبيعة» مجمّداً باعتباره متضمّنـــاً في صورة الخلق الذي يبقى موحّداً في علاقة الخضوع للخالق، وفي موقعه باعتباره رمزاً غامضاً لإرادته. بذلك يكون من المناســـب تحليل التطورات باعتبارها «رشـــيمات» للنزعة الطبيعيـــة التي تنمو تدريجاً حتـــى تصل إلى تفتّحها الكامـــل. يمكننا بذلك أن نشـــير إلى صعود العلوم الطبيعية، في وســـط الحقل المدرسي، وكذلك أيضاً تشـــكيل تفرّدات الأشـــياء ـ والكائنات المخلوقة ـ وفـــق آلية خاصّة بالنظام الكنسي نفســـه، والذي يضفي، دوماً، قيمة أكبر، على أهمية الخلق، ليس في ذاته، طبعـــاً، بل باعتباره يرتبط بمعرفة الخالـــق وغاياته[1] (بولنوا، Boulnois، ٢٠٠٨، ص ٢٦٥ - ٢٦٦). ويمكن أن نشـــير، أيضاً، إلى مسار لنزع القدسية عن «الطبيعة» اشتدّ في الكنيسة الوسطية ونزع إلى تركيز العلاقة مع الإلهي في أماكن مختلفة وذات عمارة تزداد تطوّراً (شـــميت، ٢٠٠١ب، ص ٤٧-٤٨). وأخيراً، يمكن أن نفتـــرض أن أهمية صيغة الخلق - الإنتاج في الغرب - التي أشـــار إليها فيليپ ديســـكولا، قد قامت بدور ما في الآلية المتفرّدة للنزعة القياســـية الكنســـية: إن مفاهيم الخلـــق، تقودنا في الواقع، إلى أنموذج بطولي لفاعل منتج يُعتبر الســـبب المطلق للأشـــياء أو الكائنات المنتجة، وهو مفصول بشـــكل جذري عما أنتجه - إنه الأنموذج القادر على

---

(١) نعرف أن انطلاقة العلوم الحديثة قد حصلت في جزء كبير منها تحت غطاء اهتمامات مقبولة أو مثارة من جانب النظام الكنسي.

الالتحاق بالمنتجين البشر أنفسهم، إذا ما ارتبط بداية بالله[1]. وهناك عموماً مجموعة من الملامح قادرة، ضمن العيّنة الوجودية القياسية نفسها، على تحفيز انبثاق تصوّر للطبيعة باعتبارها كياناً منفصلاً، قابلاً للمعرفة باعتباره موضوعاً، وقابلاً للحيازة باعتباره شيئاً، أي قادراً على فتح الطريق أمام «نزعة الثقة بالإنسان لدى الإنسان المعاصر» (دومون، ١٩٨٥، ص ٢٢٥)[2].

الربط غير المألوف

بين الروحي والمادي

تتطلّب مسألة الربط بين الروحي والجسدي، التي تخترق، بالنتيجة وبشكل واسع، الآليات التي سبقت الإشارة إليها، بعض الشروح الأكثر دقة. ننطلق من التصوّرات الوسيطية للشخصية البشرية التي يمكن أن ننعتها بأنها **ثنائية وليست مزدوجة** (باشيه، ٢٠٠٠أ، وقيد الصدور)، إنها ثنائية لأن الإنسان مخلوق من الجمع بين جوهرين متميّزين، الروح غير الجسدية وغير الفانية، والجسد المادي الفاني. ومع ذلك فإن المسيحية قد تميّزت دوماً عن النزعة المانوية الحقيقية (أي المانوية وانحرافاتها، بشكل خاصّ) التي تترك الجسد للشر ولا ترى من خلاص إلّا في الروحي الصافي والمتحرّر - مما هو جسدي. نستطيع أن نلاحظ، بكل تأكيد، ملامح ضغط ثنائي قوي لا يترك مخرجاً للروح إلّا من خلال انفصالها عن الجسد، سجين احتقار لا مفر منه، بخاصّة في كتابات

---

(١) يقارن أنسِلم كانتوربري عام ١٠٧٦ الله الخالق بالحرفي (*Monologion*, X, éd. Michel Corbin, Paris, Éditions du Cerf, 1986, p. 78) كما فعل ذلك بعد عدة عقود Honorius Augustodunensis (*Liber XII quaestionum*, 2, PL, 172, col. 1179). ومنذ العصر الروماني، اعتبر إبداع الرسام والنحات على أنه محاكاة نبيلة للفعل الإلهي في الخلق (ويرث، 1999 Wirth، ص ٣٧٧-٣٧٨) وبعد ذلك، برر ليون باتيستا ألبيرتي الفعّالية البشرية بواقعة أن من الجيد أن نأخذ عمل الله الخالق أنموذجاً (*I Libri della famiglia*, Turin, Einaudi, 1994, p. 161)، ذكره غولسنّ [٢٠٠٩]، ص ٢٤٢.

(٢) يشير لويس دومون إلى الإبداع المسيحي لهذه الظاهرة، غير أن التوجّه المعتمد هنا يدعو إلى استبدال «المسيحي» بـ «الكنسي».

القديس بولس، ثم في خلال العصور الوسطى المتأخّرة، والعصر الوسيط الأعلى. لقد تبنّى العديد من رجال الدين، في تلك الفترة، التقاليد الأفلاطونية الجديدة التي تطابق بين الإنسان وروحه، وترى في الجسد، ثقلاً ولباساً موقتاً، وغير ذي جدوى، أو سجناً يعرقل انطلاقة الروح الحرّة، غير أننا نُخطئ في عزل مثل هذه النبرات الثنائية، ورفض تعريف الجسد على أنه سجن للروح. وهكذا فإذا ما وُجد ضغط ثنائي، بشكل فعلي، فإننا نتلمّح بشكل أوضح، في المسيحية الوسيطية، **آلية مناهضة للثنائية**، تدفع إلى التفكير بطريقة ايجابية، في العلاقة بين الروح والجسد، وإلى تأكيد الوحدة النفسية الحركية للشخصية البشرية. وقد تطوّرت هذه الآلية، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، حيث شبّه علماء دين، مثل هوغ دو سان ڤيكتور وپيير لومبار (Pierre Lombard et Hugues de Saint - Victor). «الاتحاد الايجابي للروح بالجسد»، بالتنسيق الموسيقي، أو بالصداقة العميقة. ولقد ذهب توما الأكويني، بهذه الآلية إلى نهايتها حين طبّق مبدأ ثنائية الجسد (شكلاً ومادة) الأرسطية، على تصوّر الشخصية البشرية، التي لم تعد تعتبر وحدة من مادتين منفصلتين، بل وحدة حقيقية. تجد الروح التي تمثّل الشكل الجوهري للجسد، في حالة الانفصال، نفسها مخفضة القيمة بشكل كبير، إنها غير قادرة، من دون الجسد، على تحقيق قدراتها الخاصّة، وتعتبر حالة الانفصال هذه مضادة للطبيعة.

ليست التصوّرات الوسيطية للشخصية متجانسة وثابته. فقد تعدل التوازن بين الثقل الثنائي والآلية المضادة للمانوية بشكل كامل، عبر الزمن، لمصلحة الثانية. غير أنه يمكن لهذا التوازن أيضاً أن يتغيّر، وفاقاً للظروف وأنموذج الخطاب المعتمد. ويعود التنوّع في البلاغات إلى تعقّد أنموذج الشخصية التي تعتبر تمفصلاً تراتبياً واضحاً وموحّداً لكيانين مختلفين تماماً. ونستطيع، بذلك، وفاقاً للحالات، أن نلح بشكل أكبر، على الفصل التراتبي بين الروح والجسد، أو على الوحدة الإيجابية التي ينتجها اتصالهما. غير أنه من المستحيل، في إطار الأرثوذكسية الكنسية، أقلّه، أن نذكر بشكل كامل أحد

هذين الوجهين في تصوّر ما هو بشـري. لنضف أن صورة الرابط الكامل بين الروح والجسـد تندرج في الأفق التاريخي للغيـب. فإذا كانت لحظة الموت تحرّض، في الواقع، الثنائية القوية للروح والجسـد، فإن هذه الثنائية ليسـت سوى حالة انتقالية. فالمفاهيم المسيحية - وهذه إحدى تفرّداتها الأكثر قوة - تتميّز بالوعد بإعادة التوحيد النهائي للجسـد والروح، في أثناء البعث النهائي. وتزيد الآلية الخاصّة بالمسيحية الوسـيطية، أيضاً، من قوة المفارقة التي تميّز هذا التفرّد، من خلال الاعتقاد، بعد القديس أغوسـطينوس، وبالاختلاف عن التقاليد اليونانية، أن «الجسـد الروحي» للناجيـن (الكورنثيون-١٥) نقيض حقيقي: يصبح الجسـد المبعوث، والمغطّى بكامله باللحم، في الوقت نفسه، روحياً كاملاً، ذلك أنه يكتسب في توحّده مع الروح، الخصائص السامية التي تمتلكها هذه الروح بشكل طبيعي. يرسم جسد الناجين المجيد، بذلك، صورة مثالية للعلاقة روح/ جسـد. ويتطلّب، من جهة، انتقالاً عجائبياً للجسد الذي يصل إلى المقام السـامي للروح، غير أنه يفترض أيضـاً احترام «نظام حكم» (وفاقاً لتعبير بوناڤانتور Bonaventure)[١] خضع الجسـد بموجبه، وبشـكل كامل، لرغبات الـروح. ومن المفارقة أن يكون الجسـد الأمجـد أنموذجاً لسـلطان الروح على الجسد، تلك الروح الضرورية من أجل الارتقاء السامي لهذا الجسد.

إن الانعكاسات الاجتماعية الكنسـية لأنموذج الشخصية البشرية مهمّة جـداً. ويكفي أن نذكر أن العلاقـة بين رجال الديـن والعلمانيين، إنما تعتبر مشـابهة للعلاقة بين الروح والجسـد[٢]، لدرجة أن تشـكُّل الشخصية يعتبر بديلاً عن مبدأ رفعة الكنيسـة. وبدقة أكثر، يتدخّل التمييز بين ما هو جسـدي وما هو روحي بشكل رئيسي، في نظام القرابة الوسيطي: تعتبر التراتبية القائمة

(١) بوناڤانتـور Bonaventure, *Broviloquium*, partie VII, chap. VII, éd Louis Prunière, Paris, Éditions Franciscaines, 1967, p. 315-319.

(٢) وكذلك العلاقة رجل/ امرأة (باشيه، ٢٠٠٨).

بين القرابة الروحية والقرابة الجسـدية أحد روافع إلغاء القرابة، وبخاصّة أحد روافع تصوّر الكنيسة باعتبارها شبكة قربى روحية، غير خاضعة لقواعد القرابة الجسدية وروابطها. ومع ذلك، إذا كان بناء التراتبية الروحية والجسدية مهماً، فمن المناسب أيضاً التركيز على منطق منح الجسد الصفة الروحية، وهو منطق يحتل لب العمل الكنسي. إن منح الجسدي الصفة الروحية عملية حاسمة تتم مـن خلال طقوس التقديس. وهكذا يذكّر التعميد بمن يولد في اللحم وقذارة الخطيئة، وهو يضيف إلى روابط القرابة الجسـدية نسباً ثلاثياً روحياً (الولادة الروحية من جانب الكنيسة الأم، التبنّي من جانب الله الآب، وعلاقة العراب والإشـبين). تلك هي أيضـاً حالة الزواج الذي تثبتت طقوسـه، في منعطف القرنين الحادي عشـر والثاني عشـر: فبعيداً من ترك العلمانيين في الخطيئة واللحم الفاني، يعرّف رجال الدين الإطار الشـرعي للنشـاط التكاثري، من خـلال تحويل رابط الزواج إلى رابط من الأنمـوذج الروحي، يعتمد مرجعية الاتحاد الروحي بين المسـيح والكنيسـة. ليس للطقوس، عموماً، من هدف سـوى تأمين منح الصفة الروحية للوقائع الجسـدية، وبذلك يجعل التعريف الذي قدّمه هوغ دو سان- فيكتور، من طقس التقديس أداة مادية للروحي[1].

وبؤسّـس المنطق نفسـه لتكوين الأماكـن التي تقوم بدور حاسـم في تقطيب الحيّز الاجتماعي. وكما يبين ذلك ميشـيل لوورز (٢٠٠٥، Michel Lauwers) ودومينيك إيونيا-پرات (٢٠٠٦)، تعتبر الأماكن الكنسـية سبب انقلاب كامل في العقيدة المسـيحية: فنحن ننتقل من تـردّد أولي في تحديد المقدّس المرتبط بالطابع المادي لمكان العبادة باعتباره ثانوياً، إلى علم كنسي لا يحقّق فقط تجسده المعماري، بل يجعل البناء الكنسي الإطار اللازم للعمل الطقسـي (لإعادة انتاج ما هو اجتماعـي، إذاً). غير أنه وكما لا يمكن للزواج أن يُقبـل إلّا إذا اعتبر اتحاداً روحياً، فإن أماكن العبادة لا يمكن أن تكون مادية

(١) تذكـره إيونيا-پـرات (٢٠٠٦، ص ٤٦٧ - ٤٦٨، De sacramentis, I, 9, 2, pl. 176, col 317,

صرفة. ولا يمكن تبريرها إلّا باعتبارهـا قد تحوّلت إلى أماكن روحية، وتلك هي بالضبط الوظيفة المسندة إلى طقس الإهداء (ميهو، Méhu، ٢٠٠٧). يشرح الأسقف بونيزون دو سورتي (Bonizon de Surti)، في نهاية القرن الحادي عشر، قائلاً: كما أن الراهب يحوّل الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه، فإن الأسقف الذي يكرس كنيسة يحوّل البناء المادي إلى مقام روحي للثالوث والملائكة (تذكره إيونيا-پرات، ٢٠٠٦، ص٤١٥-٤١٦).

وينطبق الأمر نفسه على العصور التي تساهم في تحديد مكان المقدّس، والتي لا يمكن أن نقلّل من أهمية مساهمتها في توسّع أطر المسيحية واستقرارها، حتى وصولها إلى العالم الجديد. إن قبول الصور واستخدامها المتزايد، كما نلاحظها في تاريخ الغرب الوسيطي، يفترض القدرة على منح الروحي شكلاً مادياً. ولا يكون للصورة قيمة إلّا حين تسمح ماديتها بإسقاطها خارج ذاتها، على الروحي وغير المرئي. وعلى العكس من ذلك، إذا نحن أنكرنا على الصورة هذه القدرة، فإنها تؤول إلى الإدانة باعتبارها وثن. إن استحالة الربط بين الروحي والمادي تجعل اللجوء إلى الصور غير شرعي. ويقود كل تركيز على الثنائية هذه الصور إلى حالة مادية صرف لدرجة تعرقل معها كل حركة سمو نحو الله، بدل المساعدة في الإخلاص والعبادة. يمكننا أن نقدّم الفرضية التي تقول إن انتشار الصور، الذي ازداد بدءاً من القرن الحادي عشر، قد حدث بسبب قوة نظام الربط الإيجابي للروحي بالمادي. ولقد شكّلت الآلية التوسّعية للصور، وكذلك الآلية الناهضة للمانوية أصداء بعضها لبعض، أو، وكي نكون أكثر دقة، إن الآليتين قد استجابتا معاً لتعزيز المؤسسة الكنسية التي تحتاج، في الوقت نفسه، لهذا الرابط الإيجابي بين الجسدي والروحي، وتجعل من الصورة زينة قدرتها الوسيطة. إذا نحن أضفنا أن مثل هذا الارتباط بين كيانين متناقضين، مدرج، طبعاً، على فهرس التجسّد[1]، فإننا

(١) لا يمكننا أن نلح كثيراً على الأهمية الجذرية للتجسّد الذي يعتبره لويس دومون «سر المسيحية في تطوّرها التاريخي كله».

نستطيع التأكيد أن انطلاق الصور في الغرب الوسيطي، قد استند إلى اندفاعة ثلاثية، تجسيدية ومناهضة المانوية وكنسية تمثّل، في العموم حالة واحدة.

يظهر الربط الإيجابي بين الجسدي والروحي، عموماً كنظام أساسي لتعريف نظام الكنيسة، هذه المؤسسة غير المألوفة، أو مؤسسة المفارقة. ويسمح هذا الرابط للكنيسة بقبول الهبات المادية، لأنها ستصبح روحية، كما يسمح، بشكل أوسع، بأن تعمل كمؤسسة متجسّدة، بالرغم من تأسيسها على قيم روحية. إن إضفاء الصفة الروحية على الجسد، والتي تتم من خلال الطقوس بخاصّة، هو الشكل الأكثر فعّالية، بينما تشكّل القدرة على الإيصال إلى الروحي عبر المادي (أو الإيصال إلى المرئيء عبر غير المرئي) إحدى صيغها الأكثر انتشاراً أيضاً. ذلك هو التعبير عن شرعيتها، كما تؤكد ذلك، عبر الاستدلال بالضد، الاعتراضاتُ والانشقاقاتُ التي تعيد الكنيسة من جديد إلى حالة مادية صرف. إنها حالة جون ويكليف (John Wyclif)، مثلاً الذي يقارن بين كنيسة المنذورين الروحية والمؤسسة الكنسية الموصوفة بالجسدية. ويجد هذا المنطق النقدي تعبيره القوي في الغضب النزاعي للإصلاحيين الذين حوّلوا المؤسسة البابوية (على عكس منطقها الخاصّ) إلى البعد المادي الصرف باعتبارها لحماً متروكاً لذاته، من خلال تحويل هذه المؤسسة إلى بطن ومطبخ (كروزيه، ١٩٩٠، ص ٦٧٧).

وهكذا يبدو الربط بين الروحي والجسدي وكأنه أحد الأنظمة الذي يرافق الموقف المسيطر للكنيسة، في مجتمع الغرب الوسيطي، تلك الأنظمة الذي تساهم في انتشاره. هل من المسموح أن نرى في ذلك، مظهراً من الفعّالية المتفرّدة لصيغة السيطرة الكنسية التي تسمح للمؤسسة بالاستيلاء على العالم الاجتماعي من أجل تنظيمه، مع إعلان انفصالها عنه؟ إنه منطق، يسمح، للكنيسة بإثبات «وجودها»، نوعاً ما، في العالم تحت غطاء «وجوب الوجود خارج العالم». وفي كل الأحوال، يمكننا أن نتنبّه إلى **تعزيز** نظام الكنيسة القائم على المفارقة، باعتبارها مؤسسة مادية - روحية قائمة، مع ذلك، على الثنائية

التراتبية للروحي والجسدي، كما على تحويل الجسدي إلى روحي: أليس هذا ما يقود الكنيسة إلى التحرير المطلق للطاقات المفارِقة التي تقوم عليها (أي تلك التي تجمع عقيدة التثليث، وعقيدة التجسّد، وكذلك الكيانات المتناقضة في الشخصية البشرية)، وإلى إطلاق السيولة التوسّعية لحقل التصورات التي تستند إلى هذه المفارقات، وأخيراً إلى تحقيق الربط بين الغايات الطبيعية والغايات الروحية للإنسان الذي يشرع في إقامة علاقة جديدة مع العالم؟

إن للربط بين الروحي والمادي تأثيرات تتجاوز تنظيم المؤسسة الكنسية نفسها: ونستطيع أن نستعيد هنا، مثال كريستوف كولومبوس الذي اندفع في مشروعه الأطلسي بهوس الحصول على الذهب وبالأمل بالوصول إلى الهدايات البعيدة. وتجد القراءة المعاصرة والنفعية والاقتصادية العفوية، صعوبة في تجنّب إسقاط السلوك البشري على محور المصلحة المادية وحده، وفي التصوّر أن بإمكان الذهب أن يكون شيئاً آخر غير ثروة تحمل قيمة قابلة للحساب، كما أن من الصعب ألّا نعتبر الاهتمام بالهداية سوى ذريعة غامضة. ومع ذلك، نستطيع أن نعتبر الهوس المضاعف بالذهب والهداية شكل الربط بين الروحي والمادي لدى كولومبوس. فليس الذهب رمز الهداية المرجوة ووسيلتها فقط (فهو ذو قيمة، أولاً، لأنه مؤشر القرب من مدينة الخان الأعظم، واستخدامه المرتجى يتجه نحو الأمل باستعادة القدس)، بل هو أيضاً المثل المميّز للثروة المادية التي تحوّلت إلى روحية، وأصبحت أداة تحويل روحي، تتوجّه إلى الإلهي والخلاص. وكما يروي الأميرال ذلك، في عبارة تصف بشكل رائع الربط الوسيطي بين المادي والروحي «الذهب ممتاز جداً، وبمقدور من يملكه أن يفعل أي شيء في العالم، كما يستطيع إيصال الأرواح إلى الجنة»[1]. ونقول، باختصار، إن التراتبية القائمة بين المصلحة المادية والسعي للخلاص - شرف الدنيا والخلاص في الآخرة - في خلال العصر

---

(١) يشير كروزيه (٢٠٠٦ ص ١٨٩ - ١٩٠) إلى أن الذهب، في نظر كولومبوس، رمز الرحمة، ويحمل القيمة المسيحية لمغامرته.

الوسـيط كله، كانت على نقيـض ما هي عليه في مجتمعنـا المعاصر[1]. ولا يمنعنا هذا مطلقاً، وتحت غطاء هدف كنسي مسيطر، من اعتبار أن الاستعمار قد سمح بالاسـتيلاء على كتلة هائلة من المعادن الثمينة والثروات المتنوّعة، ونقلهـا إلى أوروبا[2]. وبهذا المعنى، يبدو الربـط بين الروحي والمادي على أنه صيغة تحكّم فعّالة إلى حد ما، بالعالم، من خلال سماحه بالقيام بتصرّفات مصلحية ضمن نظام قيمة لا يملك شرعية حقيقية إلّا من خلال النزاهة.

نجد،من خلال معظم النقـاط التي أثرناها، منطق الربط التراتبي والفعّال للنقيضين، نفسه. لذلك علينا الحديث عن «دقة متعدّدة القيم» كي نحاول التعبير عن التصورات الكنسـية. ونقصد بذلك، القدرة على الربط بين المتناقضات التـي لا تؤدي، مع ذلـك، أبداً، إلى أي نوع من المرونة أو التسـامح، بل إلى أشكال من السيطرة الدقيقة والفعّالة بشكل خاصّ[3]. غير أن باستطاعتنا، أيضاً أن نلاحـظ أن مختلف تمظهـرات هذه الدقة المتعدّدة القيـم تؤدي إلى منح قيمة - متطرفة أحياناً - للعنصر الخـادع (من خلال احترام خضوعه للقطب المسيطر): للجسد في علاقته مع الروح، والبشري في علاقته بالإلهي، وللخلق في علاقته بالخالق، وللعلمانيين في علاقتهم برجال الدين. وعلى النقيض من ذلك، يسمح احترام تراتبية قوية بالنزوع إلى المساواة لا يقلّ إلحاحاً. ويمكننا

---

(١) إنه تماماً الشكل الذي تعتمده شـرعنة الثروة المادية لدى توما الأكويني: فهي تمنح الشرف وتسمح بالشهامة، كما تطوّر الصداقة.

(*Summa théologia* II a II ae qu. 129, art 8)

ونعـود، عموماً، إلى الاقتصاد المضاد الذي قام على الإحسـان والهبة المجانية، التي أظهر كلافيرو (Clavero) ديمومتها الطويلة.

(٢) لقد تم التعبير عن التصوّر الكنسـي لهذا الربط بطريق معكوسـة طبعاً. فهكذا يرى خوسي دي أكوستا (Jose de Acosta)، في نهاية القرن السادس عشر، أن العناية الإلهية قد وضعت ثـروات العالم الجديد طعماً لتسـهيل هداية الهنـود *Historia naturally y moral de las Indias* يذكره فلوريسكانو (Florescano) (١٩٩٤، ص ٣٠٢).

(٣) باشـيه (٢٠٠٦، ص ٧٣٨ - ٧٦٤)، علينا الإشـارة، في مجال الربـط بين التناقضات، إلى أهمية النظام الذي يربط المسـاواة بالتراتبية، بخاصّة في العلاقة بين الرجل والمرأة (باشيه، ٢٠٠٨).

أن نعبر عن هذا التصوّر، من خلال عبارة «منح قيمة لـ لا -X تحت غطاء X». وهكذا يمكننا أن نفسح في المجال أمام الإنساني تحت غطاء ارتباطه بالإلهي وأن نمنح قيمة للجسد تحت غطاء منحه الصفة الروحية، وللكفاءات الطبيعية للإنسان تحت غطاء سمو الغايات الروحية، وللكون المخلوق تحت غطاء علاقته بالخالق. نحن هنا أمام ميل إلى المساواة في التراتبية (مع الإدراك أن احترام التراتبية هو شرط منح القيمة للعنصر الخاضع، الذي بمقدوره أن يصل إلى مستوى العنصر المسيطر، بشكل مثالي أقلّه).

يعتبر هذا الترتيب صيغة فعّالة جداً، في منح الشرعية للتراتبيات، بخاصّة للتراتبيات الاجتماعية الأكثر اتساعاً، غير أنه ما من شك في أن علينا أيضاً أن نقبل أن هذا الترتيب يفتح آلية إثبات قوية (تبقى نسبية دوماً، رغم ذلك) للعنصر الخاضع، وأن لهذه الآلية تأثيرات حقيقية. هل من المسموح أن نضع هذا النظام الشكّلي في قلب الحقائق الفكرية، التي ترافق وتطلق من جديد وبشكل مستمر، آلية النظام الاقطاعي الكنسي؟ إن بإمكان هذا الترتيب أن يساعدنا، أقلّه، في إدراك رابط مضاعف يثبّت ويفصل، جذرياً، بين الآلية الاقطاعية الكنسية والحداثة التي تحل محلها، حين سنسقط في غير المألوف، تحت ضغط عبارات مثل: حل محل... وتحت غطاء...، غير المألوف هذا الذي يتمثّل في: التفكير بالجسد من دون الروح وبالإنسان من دون الله، وبالطبيعة من دون الخالق، وبالمجتمع من دون الكنيسة.

ولا يكون للملامح المختلفة المدروسة سابقاً، من معنى إلّا لأنها ترجع إلى الكنيسة باعتبارها مؤسسة مهيمنة حاضنة. ويشكّل الإثبات المتنامي لقدرتها أساس أهم خصائص الغرب الوسيطي، بدءاً من إلغاء القرابة، من دون أن ننسى توسّع مفارقاتها العقائدية (التجسّد، الربط بين الروحي/ الجسدي)، وكذلك التفعيل العملي لطاقاتها الكامنة الشمولية. لنذكر أيضاً أن الكنيسة قد تخلّصت من الشكل المسيطر الذي استمر في توصيف جميع خصوم الغرب المحتملين، والذي أشرنا إلى كلفته (الاتجاهات التوسّعية التي تتجاوز

امكاناته في الانسجام)، وإلى الحصارات (في ما يتعلَّق بالنشطات الاقتصادية حين تصل إلى مستوى معيّن، انظر ڤالرشتاين، ١٩٨٠). من اللافت جداً، بالنتيجة، أن تتواكب قوة المشروع الشمولي، في الحالة الغربية، مع شكل من التنظيم غير الإمبريالي. يشجع النظام الاقطاعي - الكنسي، في مواجهته النظام المسيطر، البنى السياسية ذات الطابع المعتدل، والضعيفة نسبياً، في مرحلة أولى أقلّه (الملكية الفردية وكذلك المدينية)، التي تحرّض خصوماتها الكفاءات، بخاصّة العسكرية والتي تمهد أحياناً لقيام الدول - الأمم المستقبلية. أما الكنيسة، فإن لها الفضل في الربط بين بنية قوية جداً للكيانات السكانية المحلية ووحدة قارية تعتبر جسماً متناغماً وتشكّل سلطة البابا المركزية رأساً له. يحقّق الشكل الاستعماري للانتشار الشمولي للمسيحية، في الواقع، أول عولمة إقطاعية كنسية، من خلال الربط بين القوى الملكية وسلطة الكنيسة.

أخيراً، إذا كانت الكنيسة توسّع من قوة المنطق التجسيديٍ والروابط غير المألوفة بين الروحي والجسدي، فذلك لأن رجال الدين يشكّلون طائفة مقدّسة، تسعى إلى الهيمنة المباشرة على العالم الاجتماعي وخيراته المادية جداً. تقوم الكنيسة، في الواقع، على الثنائية التراتبية للروحي والجسدي، كما على التحويل الروحي للجسدي، أو على تحوّل الأشياء المادية إلى أشياء غير مادية. ويُفعّل مجموع التعابير «يحل محلٍ... وتحت غطاء...» بشكل تدريجي، مطلِقاً علاقة مع العالم المتفرّد، ومهيأً للقطع مع النزعة الطبيعية.

*

**

نشير، عموماً، إلى دور الكنيسة - أو بدقة أكثر إلى البنية الكنيسة للمسيحية - في الفعّالية الوسيطية، أو بشكل أوسع، في التوسّع الغربي. إننا هنا أمام أحد أوجّه التاريخ الأوروبي المنسي، بشكل خاصّ، ذلك أنه كان يُفسَّر، عموماً وبشكل مؤكَّد، على أنه قضية «دينية» ليس لها سوى علاقة هامشية مع المسارات الأساسية ذات الطابع الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي. نحن هنا أمام إسقاط قيمي لا ينسجم أبداً مع الحقيقة الوسيطية، وهذا أمر مؤسف،

بخاصّة أن الكنيسة تمثّل صيغة فعّالة جداً لبناء المجتمع، كما تمثّل، بخاصّة، حاضنة له[1]. إن من الصعب جداً عدم الانخراط ضمن هذا المسار من أجل سبر خصوصية المدار الغربي ودعائمه، ما لم نتعرف على ملامحه وطبيعته.

هناك توضيحان آخران. لا نتحدث هنا عن المسيحية باعتبارها واقعة دينية، بل عن الهيكل الكنسي للمسيحية، أو، لِنَقُلْ، بشكل أوضح أننا نتحدث عن الإثبات الكنسي للمسيحية الغربية (بخاصّة وأن المقارنة مع بيزنطة تقدّم إضاءة خاصّة، حيث الكنيسة تستمر ضمن مشاركة توأمية مع الأمبراطورية، وحيث تغيب معظم الظواهر التي تميّز الفعّالية الكنسية للمسيحية الغربية، بخاصّة ما يتعلَّق منها بتعزيز الرابط الإيجابي بين الروحي والجسدي). لا يتعلَّق الأمر هنا بقضية ذات طابع ديني، فذلك مفهوم يبدو قليل الأهمية بالنسبة إلى تلك المراحل القديمة، بمقدار ما يحمل من التباسات مخيفة (شميت ٢٠٠١، ص ١٠ و٢٠٠١ج). إن الموضوع هنا يتعلَّق بالبناء الكنسي لما هو اجتماعي في أوروبا الوسيطية.

ليس المطلوب هنا مطلقاً، من جهة أخرى، تمجيد عصر وسيط يعتبر مرحلة طفولة عصرنا أو مفتاح حداثتنا، من خلال رفض الانكار الذي لا يزال يحيط بالقرون العشرة الوسيطية. من المناسب، من أجل تجنّب ذلك، أن نذكر أن هذه المرحلة قد انفصلت عنا من خلال حاجز تحوّل عملاق، لدرجة يمكن معها أن تكون مظاهر الاستمرار جميعاً والملامح جميعاً التي تولد إحساساً بالتعود، خادعة. لذلك فإن المسلَّمة التي تقول بتغيّر العصر الوسيط تبقى صحيحة (لوغوف، ١٩٧٨؛ زمتور، ١٩٨٠ ،Zumthor).

(١) على الرغم من أن ميشال فوكو ساهم في حجب القسم الوسيطي للنسب الغربي، من خلال كتاباته، إلّا أنه شدّد في محاضراته لعام 1978-1977، على فرادة الكنيسة فيقول إن سمتها تجعل من شكل سلطتها «أغرب ما عرفه الغرب وميّزه»، وهو شكل بالإمكان تحديده مع أوفر حظ من الصواب أبعد مدى في الدقة على أنها «سلطة كهنوتية» يتوجب تحليلها بالعلاقة مع نشوء «السياسة الحيوية» [باعتبارها شكلاً من السياس تشمل مهامها حياة الرعاية زائداً البيئة والاقتصاد] (Foucault, 2004, p. 134).

وإذا نحن حاولنا، في الصفحات السابقة، ملاحقة البواعث المبكرة للمدار الأوروبي، فليس المقصود أبداً اعتبار الملامح المشار إليها نوعاً من الحداثة في الحالة الترسيمية، والتي لا تسعى سوى إلى النمو حتى تصل إلى النضج. إن المطلوب، على العكس من ذلك، كشف الملامح التي «ترتبط» بطريقة ما أو تساهم، ضمن المحيط الإقطاعي الكنسي، في الفعّالية التي تقود إلى الانحراف باتجاه هذا المنطق الاجتماعي المختلف تماماً والذي تترافق الحداثة معه[1].

تتوحّد هنا النزعة المقارنة مع التاريخ الشمولي. وإذا أردنا التقدّم في تحليل هذه الظاهرة الاساسية، أي تغريب العالم، وفهم الانفصال (المتأخر) بين الغرب وخصومه العالميين، من الضروري، في الواقع، الوصول إلى نزعة مقارنة تليق بهذا الاسم، وتقدر على إدراك الخصوصيات الأوروبية بما هي عليه (مع تجنّب العيوب المتمثّلة في التمركز حول الإتنولوجيا التي تقود إلى المبالغة في هذه الخصوصيات، وكذلك تجنّب تقلبات نقد من هذا النوع، يعتبر أن عليه أن ينكرها بشكل كامل)، نزعة مقارنة قادرة، أيضاً، على فهم الفعّاليات الشمولية ومدارات العوالم الغربية، والعديد غيرها، والمقارنة بينها. غير أن مصير هذا المشروع سيكون الفشل، إذا ادعى، ضمن اهتمامه المقارن، أنه قد توصل إلى توصيف لأوروبا، من خلال استئصال قسم حاسم من فعّاليتها: أي الفعّالية المسيحية الوسيطية.

إن دراسة تاريخ تغريب العالم، أي دراسته ضمن فعّالياته العامة وانحرافاته العديدة، وحدوده، ليس، بالضرورة، مشروعاً يقوم على التمركز حول الإتنولوجيا. فهناك شروط ثلاثة، أقلّه: عدم نسيان أنه ليس بإمكان تاريخ العالم أن يُختزل في تاريخ الهيمنة المتنامية التي مارسها الغرب على هذا التاريخ، ورفض كل فكرة حول جوهر الغرب، وإظهار أن القوة المسيطرة، التي نشير إليها تحت هذا الاسم، هي نتاج لبناء تاريخي (حديث جداً، بالنتيجة)،

---

(١) لا يعني لفظ «هيّأ»، أبداً، «أن نقود حتماً إلى»: فالمقصود أن نشير (مع الانتباه التام إلى استبعاد خطر الغائية) إلى عناصر قابلة لأن تكون بديلة ضمن النظام اللاحق.

وأخيراً استبعاد كل حكم قيمي (وكل انزلاق من تفوّق أمر واقع إلى تفوّق أخلاقي). ومرة أخرى أيضاً، إن حكم والتر بنيامين (Walter Benjamin) يشكِّل عائقاً ويمنع كل ادعاء، تحت أي عنوان حضاري كان، بالحكم على الآخرين: «إن كل وثيقة ثقافية هي أيضاً وثيقة بربرية» (١٩٧١ ص ١٩٩). ليس المطلوب إذاً الاندفاع إلى تمجيد مفتوح أو تدليسي للغرب (أو للحداثة أقلّه)، ولا الاستسلام لشيطنة هذا الوحش المسمى «غرباً»، والذي جعلته بعض تيارات الدراسات ما بعد الاستعمارية غير مفهوم بسبب الإلحاح في الوصول إلى الجوهر. وبعيداً من هذه المواقف، يعتبر تاريخ يدرس تكوُّن نزعة التمركز على الذات الغربية، ولا يؤمن بها، أحد الشروط لقيام نقد حقيقي لهذه النزعة. إنها أيضاً مرحلة ضرورية من أجل استرجاع الثقافات المتعدّدة لتملك تاريخ البشرية. ويفترض تحويل أوروبا إلى مناطقاً أن نحفظ مكانة كل الفعّاليات التاريخية التي لا تُعتبر أوروبا نقطة تحريض لها، ويتطلّب هذا التحويل أيضاً تحقيق العدالة في حجوم الخصوصيات الأوروبية وفهم آليات السيطرة الكوكبية التي ينشرها العالم الأوروبي - المستغرب، بشكل تدريجي. ويفترض هذا الأمر التوقّف، أولاً، عن تجاهل المرحلة الأولى من هذا التاريخ، أي فعّالية المجتمع الوسيطي الذي مهد لأول عولمة إقطاعية كنسية.

المراجع

Alliez Éric, 1991, *Les temps capitaux*, Paris, Éditions du Cerf.

Atsma Hartmut et Burguière André (eds.), 1990, *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et sciences sociales*, colloque international organisé par l'EHESS et l'Institut historique allemand de Paris, 16-18 juin 1986, Paris, Éditions de l'EHESS (coll. «Recherches d'histoire et de sciences sociales»).

Badiou Alain, 2002, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, Puf (coll. «Les essais du Collège international de philosophie»).

Baschet Jérôme, 2000a, «Âme et corps dans l'Occident médiéval:

une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme», *Archives de sciences sociales des religions*, 112, p. 5-30.

— 2000b, *Le sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard (coll. «Le temps des images»).

— 2006, *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Flammarion (coll. «Champs»), 3e éd.

— 2008, «Distinction des sexes et dualité de la personne dans les conceptions anthropologiques de l'Occident médiéval», dans Irène Théry et Pascale Bonnemère (eds.), *Ce que le genre fait aux personnes*, Paris, Éditions de l'EHESS (coll. «Enquête»), p. 175-195.

— 2009a, «Le *Journal de bord* de Christophe Colomb», dans Patrick Boucheron (ed.), p. 582-587.

— 2009b, «Unité, dualité, multiplicité. Vers une histoire à la fois globale et plurielle», dans Carlos Barros (ed.), *Historia a Debate III*, Saint-Jacques-de-Compostelle, vol. 1, p. 157-178. Disponible en ligne: halshs.archives-ouvertes.fr (consulté en septembre 2012).

— à paraître, «L'humain (et l'institution) comme paradoxe. Corporel et spirituel dans l'Occident médiéval», dans Patrick Henriet (ed.), *Corps en société. Perception et usages du corps au Moyen Âge*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Bayly Christopher A., 2007, *La naissance du monde moderne (1780-1914)*, Paris, L'Atelier-Le Monde diplomatique (coll. «L'atelier en poche»).

Beaujard Philippe, Berger Laurent et Norel Philippe (eds.), 2009, *Histoire globale, mondialisations et capitalisme*, Paris, La Découverte (coll. «Recherches»).

Bedos-Rezak Brigitte et Iogna-Prat Dominique (eds.), 2005, *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, Aubier.

Benjamin Walter, 1971, «Thèses sur la philosophie de l'histoire», *Essais 2*, trad. par Maurice de Gandillac, Paris, Denoël (coll. «Dossiers des Lettres nouvelles»).

Bentley Jerry, 2009, «L'intégration de l'hémisphère oriental du monde, 500-1500 ap. J.-C.», dans Philippe Beaujard, Laurent Berger et Philippe Norel (eds.), p. 65-80.

Boucheron Patrick (ed.), 2009, *Histoire du monde au XVe siècle*, Paris, Fayard.

Boulnois Olivier, 2008, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge. Ve-XVIe siècle*, Paris, Seuil (coll. «Des travaux»).

Bynum Caroline, 1982, «Did the twelfth century discover the individual?», repris dans *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, California University Press, p. 82-109.

CASTRO GUTIÉRREZ Felipe, 1996a, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, Mexico, Ciesas.

— 1996b, *Nueva Ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, Mexico-Zamora, UNAM-Colegio de Michoacán.

CLAVERO Bartolomé, 1996, *La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne*, trad. par Jean-Frédéric Schaub, préf. de Jacques Le Goff, Paris, Albin Michel (coll. «L'évolution de l'humanité»).

COOPER Frederick, 2001, «Le concept de mondialisation sert-il à quelque chose? Un point de vue d'historien», *Critique internationale*, 10, p. 101-124.

CROUZET Denis, 1990, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, préf. de Pierre Chaunu, Seyssel, Champ Vallon (coll. «Époques»).

— 2006, *Christophe Colomb. Héraut de l'Apocalypse*, Paris, Payot & Rivages (coll. «Biographies Payot»).

DESCOLA Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (coll. «Bibliothèque des sciences humaines»).

DETIENNE Marcel, 2000, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil (coll. «La librairie du XXe siècle»).

DITTMAR Pierre-Olivier, 2010, *Naissance de la bestialité. Une anthropologie du rapport homme-animal dans les années 1300*, thèse de doctorat de l'EHESS, sous la dir. de Jean-Claude Schmitt (dactyl.).

DOUKI Caroline et MINARD Philippe, 2007, «Histoire globale, histoires connectées: un changement d'échelle historiographique? Introduction», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 54/4bis, p. 7-21.

DUMONT Louis, 1977, *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard (coll. «Bibliothèque des sciences humaines»).

— 1985, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, 2e éd., Paris, Seuil (coll. «Esprit»).

FARRISS Nancy, 1995, *La corona y el clero en el México colonial (1579-1821). La crisis del privilegio eclesiástico*, Mexico, FCE.

FLORESCANO Enrique, 1994, *Memoria mexicana*, Mexico, FCE.

FOUCAULT Michel, 2004, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard-Seuil-Éditions de l'EHESS (coll. «Hautes Études»).

FRANK André Gunder, 1998, *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley, University of California Press.

FRANK André Gunder et GILLS Barry K. (eds.), 1993, *The World*

System: Five Hundred Years or Five Thousands?, Londres-New York, Routledge.

FRIED Johannes, 2004, *Les fruits de l'Apocalypse. Origine de la pensée scientifique moderne au Moyen Âge*, préf. de Jean-Claude Schmitt, trad. par Denise Modigliani, Paris, Éditions de la MSH.

GILLS Barry K. et DENEMARK Robert, 2009, «L'hypothèse de la continuité historique du système monde», dans Philippe BEAUJARD, Laurent BERGER et Philippe NOREL (eds.), p. 203-226.

GOLDSTONE Jack, 2009, «Efflorescences et croissance économique dans l'Histoire globale: une réinterprétation de l'essor de l'Occident et de la Révolution industrielle», dans Philippe BEAUJARD, Laurent BERGER et Philippe NOREL (eds.), p. 299-334.

GOLSENNE Thomas, 2009, «"L'homme est la mesure de toutes choses" ou comment l'humanisme de la Renaissance est fondé sur deux malentendus», dans Gil Bartholeyns et Pierre-Olivier Dittmar (eds.), *Adam et l'astragale. Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, préf. de Jean-Claude Schmitt, Paris, Éditions de la MSH.

GOODY Jack, 2000, *Famille et mariage en Eurasie*, trad. par Pascal Ferroli, révisé par Francis Zimmermann, Paris, Puf (coll. «Ethnologies»).

— 2004, *Capitalism and Modernity. The Great Debate*, Cambridge, Polity Press.

— 2009, «De la comparabilité des civilisations eurasiennes», dans Philippe BEAUJARD, Laurent BERGER et Philippe NOREL (eds.), p. 149-158.

— 2010, *Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, trad. par Fabienne Durand-Bogaert, Paris, Gallimard (coll. «NRF Essais»).

GRUZINSKI Serge, 1988, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^{e}-XVIII^{e} siècle*, Paris, Gallimard (coll. «Bibliothèque des histoires»).

GUERREAU Alain, 1996, «Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen», dans Neithard Bulst, Robert Descimon et Alain Guerreau (eds.), *L'État ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV^{e}-XVII^{e} siècles)*, table ronde à l'École normale supérieure, 25 mai 1991, Paris, Éditions de la MSH, p. 85-101.

— 2001, *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI^{e} siècle?*, Paris, Seuil.

GUERREAU-JALABERT Anita, 1990, «El sistema de parentesco medieval: sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organización del espacio», dans Reyna Pastor

(ed.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la edad media y moderna*, Madrid, CSIC, p. 85-105.

— 1996, «*Spiritus* et *caritas*. Le baptême dans la société médiévale», dans Françoise Héritier-Augé et Élisabeth Copet-Rougier (eds.), *La parenté spirituelle*, Paris, Archives contemporaines, p. 133-203.

— 1999, «Parenté», dans Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt (eds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, p. 861-876.

IOGNA-PRAT Dominique, 1998, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Aubier (coll. «Collection historique»).

— 2006, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge, 800-1200*, Paris, Seuil (coll. «L'univers historique»).

KOSELLECK Reinhart, 1990, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock, Paris, Éditions de l'EHESS (coll. «Recherches d'histoire et de sciences sociales»).

LAMY Marielle, 2000, *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XII^e-XV^e siècles)*, Paris, Institut d'études augustiniennes (coll. «Études augustiniennes», série «Moyen âge et Temps modernes»).

LAUWERS Michel, 2005, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier (coll. «Collection historique»).

LE GOFF Jacques, 1978, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard (coll. «Bibliothèque des histoires»).

— 1985, «Pour un long Moyen Âge», repris dans *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard (coll. «Bibliothèque des histoires»), p. 7-13.

LEPETIT Bernard, 1995, «La société comme un tout», dans Carlos Barros (ed.), *Historia a Debate I*, Saint-Jacques-de-Compostelle, vol. 1, p. 147-158.

— 1999, «La société comme un tout: sur trois formes d'analyse de la totalité sociale», *Les Cahiers du Centre de recherches historiques*, 22.

LUBAC Henri DE, 2009 [1949], *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Éric de Moulins-Beaufort (ed.), Paris, Éditions du Cerf.

MÉHU Didier (ed.), 2007, *Mises en scènes et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval*, Turnhout, Brepols.

MOOS Peter VON, 2005, «L'individu ou les limites de l'institution ecclésiale», dans Brigitte BEDOS-REZAK et Dominique IOGNA-PRAT, p. 271-288.

Morsel Joseph, 2007, *L'Histoire (du Moyen Âge) est un sport de combat*, Paris, LAMOP. Disponible en ligne: http://lamop.univ-paris1.fr (consulté en septembre 2012).

Polanyi Karl, 1983, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. par Catherine Malamoud et Maurice Angeno, préf. de Louis Dumont, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »).

Pomeranz Kenneth, 2010, *Une grande divergence. La Chine, l'Europe et la construction de l'économie mondiale*, trad. par Nora Wang, postf. de Philippe Minard, Paris, Albin Michel (coll. « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité »).

Postone Moishe, 2009, *Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, trad. par Olivier Galtier et Luc Mercier, Paris, Mille et une nuits.

Romano Ruggiero, 1970, « A propósito de *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, de A. G. Frank », *Desarrollo Económico*, 38.

Rubial García Antonio, 1999, *La santidad controvertidad*, Mexico, FCE-UNAM.

Sahlins Marshall, 2009, *La nature humaine, une illusion occidentale. Réflexions sur l'histoire des concepts de hiérarchie et d'égalité, sur la sublimation de l'anarchie en Occident, et essais de comparaison avec d'autres conceptions de la condition humaine*, trad. par Olivier Renaut, Paris, Éditions de l'Éclat (coll. « Terra cognita »).

Schmitt Jean-Claude, 2001, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des histoires »).

— 2001a, « La découverte de l'individu, une fiction historiographique ? », *ibid.*, p. 241-262.

— 2001b, « La notion de sacré et son application à l'histoire du christianisme médiéval », *ibid.*, p. 42-52.

— 2001c, « Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible ? », *ibid.*, p. 31-41.

Vauchez André, 1990, « L'évolution de l'idée de mission et de la pratique missionnaire en Occident à l'époque médiévale », dans *Église et histoire de l'Église en Afrique*, actes du colloque de Bologne organisé par l'Institut pour les sciences religieuses de Bologne et l'École française de Rome, 22-25 octobre 1988, éd. par Giuseppe Ruggieri, Paris, Beauchesne, p. 13-27.

Vilar Pierre, 1976, *Crecimiento y desarrollo*, Barcelone, Ariel.

Vincent Bernard, 1996, *1492 : l'année admirable*, Paris, Flammarion (coll. « Champs »).

Wallerstein Immanuel, 1980, *Capitalisme et économie-monde*

(1450-1640), Paris, Flammarion (coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique »).

— 2008, *L'universalisme européen. De la colonisation au droit d'ingérence*, trad. par Patrick Hutchinson, Paris, Démopolis.

WERNER Michael et ZIMMERMANN Bénédicte (eds.), 2004, *De la comparaison à l'histoire croisée*, revue *Le Genre humain*, Paris, Seuil.

WIRTH Jean, 1999, *L'image à l'époque romane*, Paris, Éditions du Cerf (coll. « Histoire »).

ZUMTHOR Paul, 1980, *Parler du Moyen Âge*, Paris, Minuit (coll. « Critique »).

ZUÑIGA Jean-Paul, 2007, « L'histoire impériale à l'heure de l'histoire globale. Une perspective atlantique », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 54/4bis, p. 54-68.

برونو كارسنتي
Bruno Karsenti

البنيوية والدين

الدين والمقارنة

من المسلّم به اليوم، سواء من المنظور العلمي، كما في الحس المشترك، أن الدين يشكّل جزءاً من الثقافة. ومع ذلك، فإن هذا التضمين ليس بدهياً بالقدر الذي نعتقده. فقد نتج هذا الرأي عن تطوّر طويل للعلوم والذهنيات معاً، أدى بالنتيجة إلى هبوط الدين من مقامه القديم، كي يعيش تحت رمزَي النسبي والخاصّ. ونجد أنفسنا، في نهاية المطاف، في موقف أحسن كليفورد غيرتز (Clifford Geertz، ١٩٧٣)، توصيفه: إن الدين، بمعناه الخاصّ، أو بالأحرى، بمعناه المحدِّد، ظاهرة ثقافية. ويصبح الدين الأمر الذي يحدّد، من الداخل، هذه الميّزة الشمولية، من اللحظة التي نقبل فيها أن الثقافة تميّز، بحق، كل جماعة بشرية. وبدقة أكبر، يعود للدين الحق في تعريف «النظام العام للوجود» الخاصّ بأنموذج اجتماعي معيّن، وفي توضيح انتمائه إلى ثقافة معيّنة، تختلف عن الثقافات الأخرى كلها. لقد حدث، إذاً، وعلى المدى البعيد، نوع من التحوّل. ويبدو أننا قد انتقلنا من الدين الشمولي الذي يمارس سيطرته ويخترق كل ثقافة ضمن السياق المهيمن «للحداثة الاولى»، إلى ثقافة شمولية، حيث يركّز الدين ويُعبّر بشكل أفضل من أي أنموذج وقائع - أخلاقية وقانونية وسياسية وجمالية - عن الخصوصية الثابتة التي تتبقى في حياة المجتمعات الحقيقية. إن الدين هو النواة الصلبة لما للثقافة من خصوصية، وهو ينتمي، من حيث المبدأ، لأمر لا يقبل التعميم.

ولكن، ما التعميم الذي نتكلّم عليه حين نرجع إلى الثقافة كي نضم الدين إليها؟ ربما أمكن للثقافة مع ذلك أن تعتبر إبداعاً مفهومياً محدّداً، واختراعاً لأنموذج مجتمع، في مرحلة محدّدة من تاريخه.

وخلاصة القول، يمكن للدين أن يصبح نسبياً، هو أيضاً، في مفهومه وليس في تمظهراته فقط. هل يعني هذا الأمر أن ادعاء السعي إلى الشمولية لم يغير حامله بشكل حقيقي، من خلال تغيير موضوعه، وأن دين الغرب الأمبراطوري لم يفعل شيئاً سوى الإفساح في المجال لتمركز حول الذات الإتنية جديد، تمركز يقوم على تطوّرات الفكر البشري التي يوحّدها مفهوم الثقافة، الذي يلجأ إليه الغرب أيضاً، ذلك الغرب الذي أصبح «مستنيراً»، من الآن فصاعداً؟ نحن نعرف ما تحمله هذه الرؤية من وهم. إن تبعية العلوم الاجتماعية لمعرفة الحديثين تظهر ذلك: لقد أزاحت هذه العلوم بسبب خضوعها للنزعة المقارنة منذ بداياتها، في نهاية القرن الثامن عشر، بشكل كامل، مسألة الشمولية، في علاقتها مع عصر التنوير المنتصر. كما سعت، انطلاقاً من أشكال ثقافية مختلفة، إلى إبراز هذه الأشكال من دون اختصارها في مسار وحيد، وإلى إعادة التفكير في وَحدة الإنسان، أي بموضوع الأنتروپولوجيا، على أسس متحرّرة من كل أحكام مُسْبقة فلسفية جوهرية. إن الثقافة، بالنسبة إلى هذه العلوم، إذاً، مفهوم مختلف ضمنياً - إنها حقيقة يجب أن نعرفها من خلال مقارنة المعطيات التي تم جمعها بشكل تجريبي، وليس من خلال تطبيق نظام ما. وإذا كان للمعرفة الأنتروپولوجية من معنى، في نسختها الثقافية أقلّه، فذلك فقط لأنها تستند إلى الإتنولوجيا وعلم الاجتماع، وليس إلى الفلسفة.

إلّا أن من الواجب الاعتراف، ضمن هذه المهمة، أن الدين قد قام بدور مفتاح. ونقبل بشكل علني، إلى حد ما، أنه شكّل حيّز أكبر الفروق، ومظهر حياة الجماعة، التي نستطيع أن نستخرج منها الاختلافات الموصوفة بأنها الأكثر دلالة. من الملاحظ، في التقاليد الفكرية الفرنسية، أن الخطوة المهمة، قبل نمو علم إتنولوجيا حقيقي، قد تحقّقت من خلال نوع من «السفر الفكري»

إلى التاريخ القديم. فكتاب **المدينة القديمة** لفوستيل دو كولانج (Fustel de Coulanges) الذي صدر عام ١٨٦٤، قد حمل مؤشر القطع وإعادة التأسيس: ليس القدامى هم الحديثين، والقدامى أنفسهم يختلفون بعضهم عن بعض، ولكن اختلافهم لا يشبه ما يفصلهم عن الحديثين. إن «المدينة القديمة» أنموذج يجمعهم ويميّزنا عنهم. غير أن العملية الثنائية للربط والتمييز تتحقّق عبر العنصر الديني، إنها عملية ممكنة بشرط وحيد: حين يرجع الدين إلى مؤسسات خاصّة، وحين يتم التعبير عن أنموذج معيّن من المعتقدات ضمن قواعد مؤسساتية، وبإيجاز، حين يقوم علم اجتماع الحقوق المقارنة، الذي تم الحديث عليه في هذا الكتاب، انطلاقاً من مقارنة المعتقدات.

يمكننا القول، ومن ذلك الزمان، إن الدين، بالمفرد، قد أصبح فكرة مشبوهة، في حقل العلوم الاجتماعية. غير أنه لم يُطرد منها، مع ذلك. وقد أصبح، على العكس، دعامة ضرورية، في الشكل المصغّر لباعث «الاعتقاد» باعتباره استعداداً عقلياً، علينا أن نفترض وجوده بشكل عام، كي تتمكن النزعة المقارنة من القيام، أقلّه. ننتقل إذاً من المفرد إلى الجمع، وهذا ما كان معروفاً، بشكل مُسْبق، في درس فوستيل إذا نحن ذهبنا به إلى غايته.

و مع ذلك، نشهد في ١٩٥٠، انتقالاً آخر، بمناسبة الذكرى المئوية لتأسيس المدرسة التطبيقية للدراسات العليا عام ١٩٦٨، ويلخّص ليفي- ستروس (١٩٧٣، ص٨٤) ذلك بالطريقة التالية: يمكن، ويجب، أن نستنبط الخطوط العريضة لنظرية عامة حول المجتمع من النزعة المقارنة الأنتروبولوجية المستوعَبة بشكل جيد والتي تقبل التواءات التحليل باعتبارها بنى- ما يسمح بتطوير علم اللغة البنيوي (سوسور وتروبتزكويْ وجاكوبسون- Saussure, Troubetzkoy et Jakobson)، وكذلك بتطوير القواعد المقارنة الهندو-أوروبية (من مَيّيه إلى دوميزيل إلى بنفنيست-Meillet, Dumézil et Benveniste). ويثار، بعد ذلك، ببساطة، السؤال: ما النظام المخصّص للوقائع الدينية، في هذا الإطار الجديد؟ ويقع الجواب مثل سكين: لن يكون

هذا النظام أبداً نظام حقل تجريبي ثابت بشكل كاف غايته تبرير تطييف العلم، أي عزل طائفة صغيرة مستقلة. يمكن «للنظرية العامة للمجتمع»، أن تتوضح بشكل جيد، في هذا النوع من الوقائع، فالأساس في ذلك أن نتمكن من الإجابة عن هذا النوع من الوقائع واستيعابها انطلاقاً من ذلك. ولا تتصرّف هذه النظرية، في ذلك، بشكل خاصّ، وكأن الدين - أو الإيمان - يحمل ميّزة استكشافية ما.

إن «النظرية العامة للمجتمع» التي غامر ليڤي-ستروس في وضع الخطوط العريضة لها عام ١٩٦٨، تستفيد من نتائج هذا القطع، الذي لا يبتعد عن أن يكون تصفية للأنتروپولوجيا الدينية، بذاتها. تُقدّم هذه النظرية على أنها «نظام واسع للتواصل»، ذو طوابق ثلاثة هي: القرابة والفعّاليات الاقتصادية واللغة، وينحصر الدين في هذا البناء، في اللغة، أي في مسار التواصل الذي ينتشر في اتجاهين، من الآلهة إلى البشر، ومن البشر إلى الآلهة، يقوم الدين بذلك، وبشكل جوهري، على الأساطير والطقوس. فالأساطير هي «لغات نظرية»، أي خطابات تعمل فيها البنى الدلالية بكامل طاقتها، وترتفع إلى درجة عالية من التعقيد بالمقارنة مع اللغة العادية - ويتم التواصل من الآلهة نحو البشر من خلال هذه الخطابات، وكذلك من خلال الطقوس،أي هذه «اللغات الموازية» المكونة من حركات ووسائل - يبني البشر من خلالها تواصلهم مع الآلهة وينظّمونه. وترتبط هذه الدارة الثنائية مع دراسات أخرى، في الطوابق الأخرى من النظام. ويمكن أن تُفهم القرابة والتبادلات الاقتصادية والدين في الإطار نفسه، باعتبارها مستويات مختلفة لبنية ثقافية ما. ويعني الفهم البنيوي لهذا الأمر، إذاً، استخلاص التقابلات القائمة بينها والتي تؤشر إلى البنية التفاضلية للمعنى، كما ينبثق في كل مستوى.

و يُكتشف هنا البرنامج الذي تفتّحه هذه السطور. إنه تحرير الدين، وإنزاله عن عرش الدور الذي لا يزال يقوم به في علم الاجتماع الدوركهايمي التقليدي، باعتباره ظاهرة اجتماعية أساسية يمكن على ضوئها فهم بقية الظواهر

الاجتماعية، وفــي ذلك يتحقّق التقدّم. ومن المؤكّد أن لهذا التقدّم ســوابق. فمقاربة موس (Mauss) التي تقول بـ«الواقع الاجتماعي الشامل» قد تضمّنتها بشــكل واضح إلى حد ما. ويمكننا قول الشــيء نفســه، عن النزعة الوظيفية لرادكليف-براون ومالينوفسكي(Radcliff-Brown, Malinowski)، بالرغم من أن ذلك قد تم لأســباب أخرى. ومع ذلك، يســمح التركيــز على اللغة، في المدرســة البنيوية، باستشــراف شيء آخر، غير اســتيعاب العامل الديني واندماجه الأفضل في الاجتماعي. ذلك أن الاجتماعي يتوقّف بدوره، عن أن يعتبر الأساس الشارح والكافي - أي مجموع العلاقات التي تشكّل المجموعة الوظيفة والتعبيرية المتوجب التسليم بها (الانطلاق منها). تهتم المسألة البنيوية بواقعة أن تجربة الذوات الاجتماعية (جمع ذات) تتصل بواقعية «نظام حقيقي»، غير معدٍّ لها، غير أنه مستخدم ومظهَّر في خطاباتها وممارساتها، بطريقة تصبح معها هذه الخطابات والممارسات ذات دلالة فعلية. وينتج من ذلك، أن النظام، شــرط للمعنى، وهو نظام تواصل حيث يتم توصيل كل شيء، سوى المعنى: أشياء وكلمات وممتلكات وأشــخاص مستوعبة ضمن أنظمة. ويتطلّب إنتاج هذه الأنظمة ممارســة الفكر الرمزي الذي يدرســه عالم الأنتروپولوجيا عبر دفع «الاستكشــاف إلى ما وراء حدود وعي» (م ن، ص ٨٥) المعنيين. ويقوم دور هذا العالم، في النتيجة، على إعادة تركيب المعنى، مِمَّ لا يمت إليه بصلة، ضمن حيّز فهم هو حيّز العلم الذي يمارسه، وليس ضمن حيّز الوعي الجماعي المتوافر على مستوى الحياة الاجتماعية.

الفُضالة الواجب وصفها

ومع ذلك، وضمن هذا الإطار، أليس الديني مزوّد، سراً، بمقام سام؟ ألا يشكّل أفضل محور لمعالجة الرمزية، من وجهة نظر منهجية؟ أليست اللغة النظرية الأسطورية، واللغة الموازية الطقسية، العدستان المكبرتان اللتان تسمحان بإدراك هذا التواصل المطلوب من أجل وصف «النظام الحقيقي» الخاصّ

بثقافة ما؟ يرفض ليفي-ستروس هذا بشكل واضح. وهو يقوم بذلك من خلال جملة أشار إليها ميشيل كارتري (٢٠١٠، Michel Cartry، ص٣٠). «بقدر ما للوقائع الدينية من مكانة في نظام ما، نرى أن جانباً من عملنا يتمثّل في تخليصها من خصوصيتها». وباختصار، إن التوسل «بالإنسان المتدين» (Homo religiosus) وبتأثيره في المعرفة الأنتروپولوجية يجب أن يصل إلى نهايته. غير أن الخصوصية المرفوضة ليست مستنكرة تماماً أيضاً. فكل شيء يسير وكأن ليس هناك من فُضالة، لأن التواصل الديني يحتفظ بجانب متفرّد (ليڤي-ستروس ١٩٧٣، ص ٨٤-٨٥):

> ليست الآلهة المشتركة في الحوار معنا محاورة كالآخرين، في نظام التواصل نفسه، إذ يتمثّلها الإنسان على شكل صور أو إسقاطات (كاملة أو جزئية) لهذا النظام، مما يدخل معوقاً إضافياً على النظرية، إلّا أن ذلك يبقى غريباً عن نظامها وعن مبادئها.

يثير هذا التوضيح الأخير أسئلة عديدة. يوحي الفكر الرمزي، ولأسباب لا تظهر بوضوح، بضرورة الاكتفاء بالعلاقات بين البشر أو بين العوالم. ومن المؤكّد أن ليس المقصود، هنا، هذا الميل إلى التصوير الذي يبعث الغريزة الدينية المتجذرة، هي نفسها في «العواطف والمشاعر» والتي أراد فلاسفة القرن الثامن عشر تفحصها (ليڤي-ستروس، ١٩٨٥، ص ٢٥٥)، إننا أمام «أفعال فهم» لوظيفة الفكر التي تُستخدم، بالمشاركة، في أطر أخرى غير الإطار الديني، وتُحلل، وفاقاً لشرط واحد، هو اعتماد وجهة نظر النظام الذي يجمع كل هذه الأطر. ويبقى أن «المعوق الإضافي»، كما قال موس (١٩٦٦، ص ٩١) هو «الفضالة التي يجب القيام بوضعها». وإذا ما قبلنا أن هذا المعوق لا يغير النظام، فإننا نسأل ما حاجة هذا النظام إليه؟ من أين تتأتى هذه الحاجة للإسقاط أو **المخيال** في النظام، والتي تمنح التواصل الديني شكله المتفرّد؟ وببساطة أكبر، ما مكانة الديني في الوظيفة الرمزية، وكيف نفهمه انطلاقاً منها؟

سيقال إن **ليڤي-ستروس** قد قدّم إجاباته، من خلال السير، بشكل فعلي، في الدرب الملكي للأسـطورة. لكن هذا غير صحيح إلّا جزئياً. فمهما كانت المزايا التي تتحلّى بها هذه الطريق، وحتى حين نعتبرها واسـعة لدرجة تسمح معها بالتحليل البنيوي للطقوس، فإنها لا تتوافق تماماً مع الإشارة التي قرأناها. فهي تترك من دون جواب، المسألة المتعلِّقة باختلاف مستويات المتكلّمين، أي واقعة وجود آلهة، وأن البشـر والآلهة، المختلفين، يتواصلون في الاتجاهين. لقد قلّصت فعّالية الإسقاط الصعوبة إلّا أنها لم تلغها، ذلك أن هذه الفعّالية قد تدخّلت باعتبارها برهاناً مبرراً في ذاته، أكثر من كونها مسـلَّمة من مسـلَّمات الاتجاه الرمزي. ولنَقُلْ ذلك بطريقة أخرى: تبقى الرمزية الدينية متفرّدة بشكل كاف، **باعتبارها رمزية**، كي لا تذوب تماماً أو مباشرة في أنتروپولوجيا الفكر، حتى حين تقاوم غوايات فينومينولوجيا الإلهي أو المقدّس، وتستفيد تماماً من التطور البنيوي، إلّا في حال قيامنا بتعريف هذه الأنتروپولوجيا بطريقة تختلف عما قام به **ليڤي-ستروس**، ربما.

لقد أدرك بعض علماء الأنتروپولوجيا وكذلك علماء النفس والفلاسـفة هذه الصعوبة وشرعوا بالعمل على حلها، من خلال مسارات مختلفة عن تلك التي سلكتها كتب «**أساطير**» (Mythologies). وقد غيروا بذلك، بعمق- أكثر من ليڤي-سـتروس، وبالرغم من الذّين الذي يعترفون لـه به- المنهج الذي تعالج من خلاله العلوم الاجتماعية الظاهرة الدينية.

لقد رُسـمت طريق فعّالـة عبر تقدّم مفهوم الرمزية، بهدف اسـتخلاص آلياتها الفكرية المسـتترة وإعادة تعريف المعتقدات، ضمن هذا الإطار. ربما كان الهدف عندئذ تعميـق المنعطف الفكري للأنتروپولوجيا البنيوية، لدرجة نسـتبدله معها بدراسـة عمل الفكر التي تتوافق بشـكل أفضـل مع تطوّرات علـم النفس العصبي وعلم اللغـة ذي الاتجاه الشومسـكوي، ومع نظريات التواصل[1]. لقد شُرح الديني، حتى حينٍ، من دون اللجوء إلى الرمزية، وكان

(١) نشـير هنا إلى أعمال دان سـپربر (Dan Sperber)، التي تجد انطلاقاتهـا في كتاب الرمزية=

هذا الأمـــر، تماماً، هاجس ليفي-ســتروس -الفُضالة المســجلة، «المعوق الإضافي» للنظــام الذي لا يزال الديني مؤثراً فيه - الذي يتلاشــى في الحال عينه. لنشــر أننا هنا أمام موضوع قديم نريد أن نجدّد مقاربته بشكل كامل: إننا نضع نصب أعيننا مهمة مميّزة تتمثّل في شــرح **المعتقد**، على أساس طبيعي، هذه المرة.

وثمة طريق أخرى قد اتبعت من جانب أولئك الذين اســتمروا في العمل على الرمزية من الداخل، من دون الاكتفاء بمنطق التحوّلات المســتخدم في كتب **أســاطير**، وكذلك مــن دون اختزالها في ظاهرة من نــوع آخر. ويمكننا القــول إن هؤلاء قد تمسّــكوا بشــدة بفرضية ليفي-ســتروس الكبرى حول علم أنتروبولوجيا مرتبط بالتشــكيلات الرمزية، ليس من خلال نســبتها إلى النشــاطات الاجتماعية ولا إلى قاعدتها، بل من خلال القبول بأنها اجتماعية ذاتيــاً، وغير قابلة للاختزال ضمن ما هو حيــوي أو فكري فقط. نحن هنا أمام رهان مضاعف: فهو يقف على النقيض من المنعطف ذي النزعة الفكرية للفهم الأفضل لما أراد ليفي-ستروس قوله حين رفض، على عكس دوركهايم، توليد الرمزي انطلاقاً من الاجتماعي (ليفي-ستروس، ١٩٤٨ و١٩٦٦)، كما أنه مع إعادة منح قيمة أكبر للظواهر الدينية في مثل هذا السياق[١].

و مهما كانت هاتــان الطريقتــان مختلفتين، فإنهما تُظهــران، بعيداً من ليفي- ســتروس، هذا البعد الجوهري للمســألة الذي يفرض نفسه على كل تقرّب من الظواهر الدينية، كما يجد نفســه معنياً، وغيــر مرتبط بعد، **بالمدينة**

= عمومــاً (*Le symbolisme en général*)، والتي تطوّرت فــي الثمانينيات من القرن الماضي باتجاه نظرية وبائية للتمثيلات. انظر بوايه (Boyer) حول هذا المسار ذي النزعة الطبيعية.

(١) شــرع عدد من المؤلفين في تجديد الأنتروبولوجيا الدينية، من وجهة نظر بنيوية، من خلال العمل على مســألة الرمزية. فكتــاب **الوظيفة الرمزية** (إيزارد وســميث، ١٩٧٩، Isard et Smith, *La fonction symbolique*)، يقدّم رؤية شاملة عن هذا التجديد، بالرغم من أنه يكرر في مقدّمته، رفض ليفي-ســتروس تحويل الدين إلى «فضــاء مكرّس» وكان من أهم مراكز النشر، في هذا المجال، سلسلة «نظام التفكير في أفريقيا السوداء» في قسم العلوم الدينية في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا التي أدارها ألفريد آدلر وميشيل كارتري.

القديمة، في منتصف القرن التاسع عشر: إن الترابط بين العقيدة والمؤسسة، والارتباط ضمن استعداد عقلي يجعل الأفراد يعتقدون بوجود كائنات خارقة يتوجّهون إليها ويتلقّون منها رسائل وقواعد ملزمة، تشكّل خصائص لحياة اجتماعية ما، محدّدة.

إذا أردنا أن نعود إلى التنظيم الأول لهذه المسألة، فما من شك في أن علينا العودة إلى دوركهايم وكتابه **الأشكال الأولية للحياة الدينية**. ونذكر أن تعريف الدين يجمع معيارين: الشعور بالمقدّس والجماعة المؤسَسَة التي تماثل في مفرداتها «الكنيسة» بمعناها العام (دوركهايم، ١٩٩٠، ص ٦٥). إن المخاطرة التي يحتويها هذا المعيار الأول واضحة. وهي تتمثّل في الوقوع في فينومينولوجيا الديني، التي تستند، هي نفسها، إلى الغريزة الدينية كما قبلها فلاسفة القرن الثامن عشر. ومع ذلك، فقد تم تجنّب هذه المخاطرة، بشكل استباقي، من خلال اللجوء إلى المعيار الثاني: يجد المقدّس نفسه مستبعداً، بالنسبة إلى استخداماته غير الاجتماعية، بسبب إشراكه في تكوين جماعة المؤمنين الذين يتوحّدون من خلال سلوك حياتي ما. يشتمل كل مجتمع على نواة دينية، ليس لأن البشر كائنات دينية بالطبيعة، بل لأن الحياة في المجتمع تتطلّب الاعتقاد المشترك لدرجة يصبح معها المقدّس معاشاً ويمارس سلطة معيارية على السلوك. تلك هي الفكرة الجوهرية التي تستحق، بفضلها، الفرضية الدوركهايمية أن نحكم عليها من خلالها. إن الصعوبات لا تزول، في هذه الحالة، بل تصبح مختلفة عما فكرنا فيه للوهلة الأولى. لقد اضطر دوركهايم إلى جعل جماعة الإيمان نوعاً من موقف مثالي أي نقطة تلاق لكل ما هو مشترك. ويمكننا القول، بشكل عام، إن هناك خطورة تتمثّل في إهمال التمييز بين أنموذجي الرابطين الديني والاجتماعي، ما يبدو أنه يؤكّد، في نهاية المطاف، ميلاً إلى تقديس المجتمع، بما هو فيه. ويبقى أن الفعل الحاسم للأنتروبولوجيا الدينية يتمثّل، بداية، في التأكيد أن الديني لا يتكون إلّا ضمن إطار المؤسسات. وعلينا، من أجل فهم المجتمع، انطلاقاً من ذاته، وكذلك

مـــن أجل فهم ما هو ديني، أن نأخذ في الاعتبار هذه الحقيقة غير المألوفة، أي العقيدة المؤسَّســـة. لقد وصلنا بذلك إلى جوهر المشكلة، كما أشار إلى ذلك إدمون أورتيغ (١٩٩٩، Edmond Ortigues، ص ٥-٦):

> من المؤكّد أن للدين منابع في الروح البشـــرية (فبذلك يختلف الإنسان عن الحيوان لأن هـــذا الأخير يتفاعل مع ما يدركه، فيمـــا يتفاعل الأول مع ما يتصوّره)، غير أنه ما من تفسير نفسي للدين يكفي للتعبير عن البنى الاجتماعية، والإنشاءات الدينية التي يتبناها دين على شـــكل فرض قاعدة عبادة، أو قاعدة إيمان، أو، بشكل أبسط، على شـــكل عادة موروثة تجمع الصالح والمقدّس، ولم ينجح علماء ما وراء الطبيعة ولا الصوفيون في تحطيم الرابط الذي يوحّد الاعتقـــاد بالله والولاء لمؤسســـة اجتماعية. نحن متعدّون جـــداً هذه الواقعة «الدوركهايميـــة» لدرجة تبـــدو لنا معها أنها بديهية. ومـــع ذلك، نحن هنا أمام اللغز الكبير الذي علينا تفسيره.

لقد جاء القطع الحقيقي مع «الإنســـان المتديّن» مـــن علم الاجتماع في الواقـــع، وذلك من خلال النأي عن علم النفـــس الديني. غير أنه، وضمن هذا المنظور، تبرز الأهمية العامة لأنتروبولوجيا الوقائع الدينية، كما نجد أنفســـنا في موقع التســـاؤل، ليس حول ديمومة الديني فقط، بـــل، وبخاصّة، حول ما يوصل إليه بشكل أوســـع أيضاً، وفقاً لمصطلحات النظرية الاجتماعية. ما من شك في أن التفكير يصطدم بحائط مســـدود لدى دوركهايم، ذلك أنه لا تزال فئة المقدّس، أي ذلك القطع الذي يعتري تجربة الأفراد من خلال عيشهم في جماعة، مكلفة بوظيفة الشرح. ونسقط هنا، كما رأى ذلك ليڤي-ستروس، في حينه، في شـــرح للرمزي من خلال الحياة الاجتماعية القادرة، بشكل غامض، علـــى إنتاج القدرة على الترميـــز، فيما تبقى بعيدة من الرمـــوز. ومع ذلك، لا يصبح الشـــرح المعاكس أفضل، إذا جعلنا من الوظيفـــة الرمزية «فعل تفكير» يجب أن ينبثق من العلاقات الاجتماعيـــة، مع القواعد المرتبطة بها. وإذا كان اللغز هو ما أشار إليه أورتيغ، فيجب أن يكون الرهان على إدماج المخطّطين، وعلى الإدراك أن الاجتماعي هـــو دوماً رمزي، وكذلك أيضاً، ونحن هنا أمام

الشـــيء نفسه، على أن الاعتقاد مع أشكال اسقاطاته وتصوّره، خاضع، عموماً للمؤسسة ضمن علاقاته المتنوّعة.

هل باستطاعتنا استعادة الواقعة «الدوركهايمية»، على قواعد أخرى؟ من الممكن ألّا تنتج المشـــكلة ليس من أن دوركهايم قـــد تحدث عن المقدّس، بل من أنه لم يكن يمتلك نظرية مناســـبة، أو أنه، وبشكل دقيق، لم يكن يملك منظـــوراً بنيوياً كاملاً. إن المقدّس، في نظر دوركهايم، إدراك فرق في الطبيعة. وهو لا يعرَّف من خلال مضمون معنـــوي ما أو من خلال الجوهر، مما يبعده عن كل فينومينولوجيا دينية - بل من خلال شـــكْلٍ متكسِّـــرٍ ينطبع في التجربة البشـــرية، شـــكْلٍ تنبثق منه مجموعة التمييزات الّتي يســـتطيع الفكر البشري تحقيقها، ســـواء أكانت أخلاقية أم فكرية - الخير والشـــر، الصحيح والخطأ، وكذلك الصحيح والمريض. لقد استنتج دوركهايم مع موس، من هذه النظرية المقولات، التي تعرّف فيها ليڤي-ســـتروس، بحق، على بذور «علم اجتماع» التزمت بـــه أنتروپولوجيا الفكر التي أبدعها، فـــي النهاية (دوركهايم وموس؛ ليڤي-ســـتروس١٩٦٢). ولكن إذا كان المقدّس يميّز أو أنه يســـمح بالتمييز، فأين نحن من تمييز المقدّس نفســـه؟ وبدقة أكثر، هل المقدّس موضوع تمييز داخلياً؟ إن الجواب إيجابي بالطبع، وكتاب **الأشكال الأولية للحياة الدينية** لم يهمل ذلك، فقد بُني، في جـــزء منه، على رصد تدرّجات هذه الحياة، بدءاً من الشـــعار المحدّد، الطوطم، حتى القوة المغفلة التي تختفي وراءه، ما يعيد، في نهاية الأمر، إلى تركيب اجتماعي. إن دراســـة التدرّجات، أي تنوّعات الشكل نفســـه، وفاقاً للفروق في درجة التحقّق، لا يحل، مع ذلك، مســـألة التمييزات الشـــكلية التي يمكن أن نســـعى إلى تطبيقها على المقدّس نفسه. غير أن هذه المســـألة هي التي تثار بالذات، ضمن منظور بنيوي تتمثّل في ما يلي: هل في حقل الظواهر الدينية روابط شـــكلية بين الكائنات تمنح كلاً منها قيمة خاصّة، في نظام تعارضات تمييزية؟

يعيد الشـــعور بالمقدّس، المعتمد في نظام الاستجواب هذا، إلى حقيقة

أكثـر عمقاً، لا يمثّل سـوى تأثيرها في الأفـراد. وهو ينبع مـن عملية ترميز دينية تنسـب إلى بنية شـكلية تماثل بنية اللغة. وندرك هنا الصورة المعروفة جداً عـن البنيوية في الأنتروبولوجيا. تتمثّل هذه الصـورة في العلاقة القائمة بين الواقعـة الاجتماعية والواقعة اللغوية، تحـت الرعاية الرمزية. ألا نكون، عبـر المرور بالمقدّس، وتجاوزه، قد فعلنا شـيئاً سـوى الالتحاق «بالنظرية العامة» التي وضع خطوطها العريضة ليڤي-سـتروس عام ١٩٦٨، أي نظرية التواصل المتدرّج والمميّز لثقافة ما؟ ليس الحال كذلك تماماً، إذا نحن أقررنا بأننا نتلمس الآن، وبشـكل مباشـر جداً، «المعوق الإضافي» الذي تعترف به هذه النظرية، أي ضرورة فهم الديني باعتبـاره تواصلاً من نوع ما بين كائنات موجودة على مسـتويات مختلفة - إنه، بإيجاز، عمليـة الترميز الخاصّة التي نحن بصددها. يجب أن تنسـجم المقارنة، في هذه الحال، مع ضرورة وصف التمييزات بين الكائنات الدينية نفسـها، في العلاقات التي تربطها بالبشر وفي النظام الذي يشـكّلها. تتمثّل المقاربة في فهم كيف لكائن خارق، إله، أو روح أو جسـد، أن يتميّز عن كل ما ليس هو، من جانب المجموعة التي تعترف به، من خلال عبادته، أو من خلال تلقّي الرسالة التي تأتي من عنده، أي من خلال الإيمـان به. وأكثر من ذلك: إن المطلوب فهـم كيف لهذا التمييز المدرك من جانب أعضاء المجموعة أن يصبح ممكناً من خلال نظام التمييزات التي تشبه بنيـة لغوية ما، إضافة إلى معوقاتها الخاصّة. وبذلك نصبح، تماماً، على طريق اللغز الذي أشرنا إليه سابقاً. ونجد أنفسنا قادرين على تحليل الأديان باعتبارها وقائع اجتماعية، أي ضمن الشكل غير المألوف للمعتقدات المعتمدة.

ترى الفكرة التي أطلقها ليڤي-ستروس، ولم يوضحها، أن النظام الرمزي بمجمله، إسـقاط علـى الكائنات الخارقـة أو تمثيل لها. لقـد كان «المعوق الإضافي» (ليڤي-ستروس ١٩٧٣، ص ٨٥)، معوقاً مُسقطاً، وكان على الرمزية أن تتمثّل أو «تتصوّر»، وكان الدين اسـتجابة لهـذه الحاجة. وبذلك نكون قد أهملنا المقاربة البنيوية للاعتقاد باعتباره إيماناً. إن المعوق أيضاً رفض المشكلة

المركزية، التي تم التعبير عنها، بشكل صحيح، منذ دوركهايم، وتوقّعها فوستيل، ونقصد هنا مشكلة العلاقة الداخلية بين الاعتقاد والمؤسسة. لقد كان ثمن ذلك، في نهاية المطاف، إلغاء الأنتروپولوجيا الدينية. غير أن هذه الأخيرة قد صمدت. لقد بُعثت، طبعاً، ما إن فُعِّل لغز الرحيل. وقد فُهمت بشكل مختلف تماماً، من اللحظة التي فيها بُذل الجهد من أجل استغلال المساهمة البنيوية في جوهرها: ليس في عملية استيعاب الديني في اللغوي، بل في القراءة التي يبيحها علم اللغة للرمزية الدينية.

مسألة إرث

نلتقي، عبر هذا المسار، بأعمال معاصرة لمؤلفات ليفي-ستروس، كان لها تأثير كبير على العلوم الدينية. إلّا أن انتماءها للبنيوية، يبقى أكثر غموضاً: إنها أعمال دوميزيل (Dumézil). علينا القول، بالنسبة إلى قراء ما بعد الحرب، إن انتماءه بقي غامضاً شيئاً ما. فقد كان هذا الانتماء بعيداً تماماً عن الإلهام الفونولوجي وعن سوسور، مؤلف **محاضرات في علم اللغة العام**، علّامة صنع البنيوية في نسختها المسيطرة[1].

ليست «الوقائع المقارنة»، كما يتصوّرها دوميزيل «وقائع بدائية»، بل «وقائع ثانوية»: إنها «تطابقات على خلفية فروق»، تطابقات «مقارنة ومقاسة ومحدّدة»، من خلال تاريخ الكلمات وامتدادها الدلالي واستخداماتها، لدرجة تنبثق منها «إيديولوجيا» تصف هوية ثقافية، وليس لغوية فقط، تقوم على التثليث الوظيفي للصور الإلهية (دوميزيل، ١٩٩٢، ص ١٩-٢٠). وهكذا ننتقل من اللغة الهندو-أوروبية التي أعاد بناءها النحويون الجدد،

---

(١) بيّن جان-كلود ميلنر (J.-C. Milner ،٢٠٠٢، ص ٧٣-٧٤) أن دوميزيل ينتمي إلى قواعد مَيّيه Meillet المقارنة وإلى سوسور المرحلة الباريسية، وبعد ذلك إلى قواعد الهندو-أوروبية التي شرع بها فوستيل. وضمن هذا المنهج، البنيوي المختلف، تعمل نزعة مقارنة مختلفة تماماً عن نزعة ليفي-ستروس. وحول هذه النقطة نرجع إلى الفرضية الجديدة لجيلداس سالمون (٢٠٠٩).

إلى الثقافة الهندو-أوروبية التي أعيد إنشاؤها هي أيضاً، في غياب المعطيات الوثائقية التي تثبت الوجود الفعلي لشعب قديم يتبع لها. إن ما يبدو جوهرياً، من أجل القيام بهذا الانتقال، هو التمييز بين الآلهة: «أي العلاقات التي تقوم بينهم والتوازنات التي تكشفها هذه العلاقات» (م ن، ص ٦٥). غير أن هذه الروابط والتوازنات تبقى اجتماعية. ولا يفترض التصنيف الذي تعبر عنه، مطلقاً، تطبيق الجدول الشكلي للغة باعتبارها نظام تعارضات تمييزية كي يُفهم، بل يتطلّب التمييز بين وظائف ثلاث فقط - كهنوتية وحربية وإنتاجية - تعود عموماً إلى بنية اجتماعية، وإلى مجموع المواقف التي تحث عليها. ليس ما يتوجّه إليه التحليل الفكر الرمزي الذي يمارس من خلال نظام معقد لمواد مختلفة، بل عملية الترميز الدينية الخاصّة بكيان اجتماعي تاريخي، يتحوّل إلى فردي، ولا يتمظهر تاريخياً إلّا من خلال هذا الكيان. تقوم عملية الترميز هذه، من دون أي شك، على تصوّرات خيالية ترى كل صورة من خلالها، أن حدودها قد زالت وانضمت إلى الآخرين، بشكل ثابت. يتلاشى تاريخ الأديان، غالباً، في مواجهة فينومينولوجيا الشأن الديني التي تهدد دوماً بالسيطرة في قائمة تموّجات الاعتقاد هذه (أورتيغ ١٩٦٢، ص ١٩٢-١٩٣). غير أن وجهة النظر العلمية تتحرّر من هذا الخلط، من خلال البحث عن بنية تنظّم المعتقدات، ما إن تنسب هذه المعتقدات لمؤسسات اجتماعية تتضامن معها. وهكذا يرتفع البعد الخيالي إلى مستوى تعبير حيث التصوّرات المنعزلة تحدّد بعضها بعضاً وتتمايز وظيفياً لتصبح بذلك قيماً يخضع لها الأفراد في وجودهم الاجتماعي. إن الثقافة الهندو-أوروبية التي استنبطت من الدين، هي في جوهرها كذلك: رمزية مؤسساتية تحكم وجود هذه المجموعة التي أعيد بناؤها عبر المقارنة، إنها نظام معقّد من القواعد الاجتماعية، أي من السلوك المتمايز والمنظم بالطريقة نفسها، نظام يمكن أن ننسبه لمجموعة خاصّة، بالرغم من أنها تدين له بانسجامها الاجتماعي الحقيقي. ليس هناك من فرضية لازمة حول شمولية الفكر الإنساني، من أجل الدخول إلى هذا النظام الذي

تعتبر الرمزية آخر مفتاح في كشــف أســراره. إن علينا، بالمقابل، التركيز على التمايــز بين الآلهة في دين ما، والتفريق بين علاقاتهم مع البشــر، في مختلف الاتجاهات التي يمكن أن تأخذها.

إذا نحن ســرنا في هذه الطريق، علينا أن نشير إلى أننا لا نؤكد، فقط، على البعد الاجتماعي الخاصّ للظواهر الدينية - إننا نصف واقعة أن علاقات البشر بعضهم ببعض مرتبطة بعلاقتهم بالآلهة، بالقدر الذي تكون فيه الآلهة منسجمة في ما بينها -، بل نؤكد أيضاً على بعدها التاريخي الخاصّ. يتحدث دوميزيل، في الواقع، وبشكل واضح، عن الإرث الهندو-أوروبي، في ما يتعلَّق بالوظيفة الثلاثيــة. لقد اختير المصطلح بعناية، ويبــرره دوميزيل على النحو التالي: إذا كان علينا اســتبعاد الشــرح بالمصادفة (نجد الوظائف الثلاث في عدد كافٍ من الثقافات لدرجة تصبح معها المصادفة قاعدة)، وكذلك الشرح بالضرورة الطبيعية (تشــكّل هذه الوظائف نظاماً منفرّداً لدرجة تَضعف معها كل فرضية شمولية)، ويبقى الشرح بقرابة النسب لوحده، وطالما أن من المستبعد أن تقوم إحدى الثقافات المدروســة بنقل هذا الإرث إلى الثقافات الأخرى، فإن علينا فهم هذه الثقافة ضمن الإرث المشــترك القادم من مصدر أكثر قدماً. ونختم، نتيجــة لذلك، بــأن الثقافــة الهندو-أوروبية، في مجموعها، تبقى موســومة بالعرضية. إنها نتاج تعميم مقارن، إلَّا أنها تبقى محلية، فليس من طبيعة نظرية الوظائف الثلاث أن تنضــج ضمن فرضية أنتروپولوجية، فهي لا تحتوي على أي «نظرية عامة للمجتمع».

ويبقى العمل، عمل مؤرخ لا يكف أبداً عن المطالبة بانتمائه إلى هذا العلم. ومع ذلك، فإن الــدرس المعرفي لدوميزيل يأخذ أبعاده كلهــا لأنه يقوم بكتابة التاريخ. يشــهد الإرث الهندو-أوروبي على عملية انتقال لنظام رمزي. وبكلام آخر، إن الرمزيــة ذات طابع تقليدي، إذ ينتمي النظام الذي تشــكّله، باعتباره نظاماً،إلى زمن تتابعي ما. وبإمكاننا، من خلال كشــف الإرث الهندو-أوروبي، أن نقول إننا نجدّد بعمق التساؤل حول بنية إنشاء **التقاليد** الرمزية وصيغتها.

لقــد انتقل مبدأ الوظائــف الثلاثة، إضافة إلى صيغــة التمييز والتصنيف المرتبطة به، إلى مســتويات مختلفة، وعلى خطوط تاريخية مختلفة، انطلاقاً من القاعدة نفســها. ذلك أن هناك، إذن، تاريخاً للمعتقدات المؤسَّسة يوضح تكــون الوقائع الدينية، فــي خصوصيتها إذن. أضف: أن واقعــة أن الاعتقاد المؤسَّس لا يقاس في تناســقه مع القواعد الاجتماعية المنتشرة بالتزامن معه فقط، بــل من خلال الطريقة التي يتم فيها حل مســألة الإرث الثقافي، أي من خلال الانتقال الزمني للبنية نفســها، إذاً. يجــب ألّا يفهم التواصل بين الآلهة والبشر على أنه الربط بين نظامي تمايز فقط، بل يجب أن نستعيده أيضاً بالتتابع الزمني، باعتبــاره صيغة ثبات بنية في الزمن وتشــكّلها فيه. وتقوم الملاحظة بدور حاسم بالنسبة إلى المشــكلة المعرفية التي تهمنا. وفي العموم، إذا كان باســتطاعة الأنتروپولوجيا الدينية أن تستعيد نعتها الوصفي، فيجب أن يحدث ذلك عن هذه الطريق: من خلال تحوّلها إلى تاريخية أكثر، وبشكل يختلف عَمَّ كانت عليه. ولا يتم ذلك من خلال الانفصال عن تاريخ الأديان والذهاب نحو دراسة للفكر البشري وللوظيفة الرمزية، بل من خلال إلحاق الرمزية بالتاريخ. ويتم ذلك من خلال إعطاء تاريخ الأديان منحى آخر.

ونصــل هنا إلى مجهول ديني ثان من البنيوية، في نســختها المســيطرة، تحت مجهول الأيمان المؤسَّــس، إنه مجهول التقاليد. ليس الاثنان بالنتيجة بلا رابط. ولا يكفي، كما فعل دوركهايم، أن نشير إلى أن المقدّس، و«جماعة الإيمان» وجهان لحقيقة واحدة. لقد كان من الواجب أيضاً أن نفهم أن الرمزية الدينية تتكوّن بشــكل موقت، وأن جماعة الإيمان هي دومــاً جماعة تقاليد، أيضاً، وأن التمييــزات تتجذر ضمن عنصر التقاليد، من خلال العمل عبر مبدأ المقدّس، ولنشر في هذه الحالة إلى أنه من اللازم، أيضاً، أن نفهم بشكل أفضل البعد المعياري للديني: إنه واقعة أن المعتقدات تقابل قواعد الســلوك المتفق عليها، وأن صلاحية هذه القواعد وتأثيرها لا يمكن أن تفسّــر من دون الأخذ في الاعتبار لواقعة أنها لا تنتقل فقط، بل إنها تحمل بنفسها مهمة إدراج الأفراد

ضمن سلسلة نقل وتحوّلهم إلى حاملي إرث ما، عليهم تحمّل مسؤوليته. يتوضح بهذه الطريقة التضامن الاجتماعي الذي تسمح الوقائع الدينية بإدراكه. فمن الأساسي بالنسبة إلى هذا التضامن أن يربط الأحياء والأموات، الحاضرين والغائبين والمجتمعين في علاقة استمرار حيث تتعدل المعايير الاجتماعية بشكل دائم. ويعيد المقدّس بهذا المعنى، إلى أصول الجماعة. وسيوصف الأصل الرمزي للمجتمع أيضاً، منذ اللحظة التي نعيد إلى الوقائع الدينية مكانتها المركزية، من خلال تصوّرها في مجموعها، باعتبارها وقائع ذات طابع تقليدي ومعياري، ينتظم وينمو من خلالها الوجود الزمني لمجموعة بشرية ما.

لم تقم الاعتبارات السابقة بشيء آخر سوى بتوضيح نقطة الانطلاق: إنها الفكرة المُسْبقة التي تشترك فيها العلوم الاجتماعية والحس المشترك المعاصر والتي ترى بأن الدين يشكِّل، فعلياً، إحدى مركبات الثقافة. ولا نستطيع في ما يتعلَّق بالثقافة، إنكار أن الانتقال عامل مؤسِّس. فهو ليس عملية ثانوية على مادة خاملة، بل يكوّن هو، من ذاته، ما نسميه بوضوح الحقيقة الثقافية. وهو يُعبِّر بالطريقة نفسها عن الطابع المعياري لهذه الحقيقة، أي واقعة أنه يتمثّل في طرائق تفكير وتصرّف تفرض نفسها على الأفراد انسجاماً مع ما يتلقّونه منه. وبإيجاز، إذا كان صحيحاً أن الدين يُرجع، بشكل أساسي، إلى تقاليد، وإذا كان يقدّم عن الانتقال، وجهة نظر مباشرة أكثر من أي واقعة أخرى، يصبح مبرراً تماماً أن نجعل منه مُميّزاً ثقافياً مختاراً.

الانتقال والرمزية

غير أن هذه النقطة تبقى عامة بدرجة زائدة عن الحد، طالما أننا لم نحدّد المعنى الذي يجب أن نعتمد فيه كلمة تقاليد. إن المسار المعتمد، حتى الآن، يسمح بتحديد الأمور. تكتسب كلمة تقاليد كامل أهميتها إذا ما اعتبرنا أن ما يتحوّل ذو طابع رمزي - وأن التحوّل يحدث، من خلال الرمزية، ضمن نظام

من المناسب تسميته تقليدياً. وتتمثّل الأولية الاستكشافية للدين في هذا: فهي تبرز المعيارية الثقافية باعتبارها معيارية رمزية، مضيفة أن ما نفهمه من ذلك هو تقاليد ناشطة دوماً، لنَقُلْ ذلك بطريقة أخرى: تستعيد الأنتروپولوجيا الدينية حقوقها شرط، وفقط شرط، أن يساعدها في ذلك علم اللغة وتاريخ الأديان، من خلال استبعاد مخطّط تحليل لا ينفصل فيه محور التزامن عن محور التتابع، وحيث يكتسب مفهوم التقاليد حدوداً جديدة. ولنؤكد أن التحوّل سيكون، في هذه الحالة، نحو الصيغة البنيوية. ونتجه نحو «نظرية تحوّل التشكيلات الرمزية» التي تجد مركز جذبها في التواصل بين البشر والآلهة الذي يستند من جديد ضمن شبكة تقليدية، إلى «نظرية عامة للمجتمع» قدّمها ليڤي-ستروس عام ١٩٦٨ على شكل نظرية تواصل ذات مخطّط ثلاثي يشمل القرابة والاقتصاد واللغة.

ونجد لدى إدمون أورتيغ مثل هذه المقاربة. يقتبس هذا العالم مفهوم الرمزية، كما يتبدى في أعماله، من حقول بحث مختلفة جداً، من الأنتروپولوجيا إلى علم اللغة، ومن التحليل النفسي إلى علم الأديان أو إلى فلسفة القانون، وحتى إلى علم الشريعة. ومع ذلك، لسنا هنا أمام نزعة تلفيقية. يدور أورتيغ، بعناد، حول الشبكة نفسها التي تحاصرها أسئلة تعتبر الواقعة الدينية نقطة توقف. وإذا كان علينا أن ننسب له هوية مميّزة، فعلينا أن نلحقه بالفلسفة، شرط أن يمنح هذه الأخيرة مفهوماً واسعاً ومنفتحاً بشكل كافٍ، كي ندمج المفاهيم المصاغة ضمن العلوم الاجتماعية[1]. ذلك أن أكبر تميّز

(١) سنجد مراجع مختارة من نوربير لو غيرينيل وپيار لوكيليك- ڤولف (Norbert Le Guerinel et Pierre Le Cuellec-Wolff) في أورتيغ. يُعبِّر ڤانسان ديكومب (٢٠٠٥) عن الشعور الذي يتحرّك لدى كل قارئ لأورتيغ: «من يعطينا رؤية عامة عن أعمال إدمون أورتيغ، أو حتى الخطوط العريضة لمذكرة عامة حول أعماله؟ علينا أن نضيف كفاءات نادرا ما تجتمع لدى الشخص نفسه (دراسات توراتية، تاريخ الأديان، التحليل النفسي...)، إلى معرفة مباشرة بالفلسفة المعاصرة، كي نبدأ، بمثل هذا التقديم بطريقة مجدية. إن القراءة اللاحقة، ستكون، في الواقع، مجتزأة ومحدّدة بالأسئلة التي حضرناها، بشأن إمكانية قيام أنتروپولوجيا دينية ذات بعد بنيوي.

لأورتيغ يتمثّل في أنه أعاد إلى الفلسفة مشكلة الديني، بالطريقة نفسها التي أعادت العلوم الاجتماعية تشكيله. وتتمثّل هذه المهمة في السعي إلى توضيح الشكل ثلاثي السطوح الذي يؤسّس للرمزية الثقافية: ذلك الشكل المؤلف من التقاليد والمعتقد المؤسساتي والمعيار.

يقدّم أورتيغ في مقدّمة كتابه: **ديانات الكتاب وديانات التقاليد**، الملاحظة التالية: إن لتاريخ الديانات خصوصية معرفية، قليلاً ما يشار إليها، تمنع الخلط بينه وتاريخ ظواهر ثقافية أخرى، مثل العلوم أو الفنون. يمكن لخصوصية المجال المدروس، وتحديد الموضوع، في تاريخ العلوم أو تاريخ الفنون، أن تُحَدَّد بمساعدة معايير مستقلة نسبياً عن التطور التاريخي: مثل صناعة العمل الفني أو علم نفس التلقّي، في المجال الفني، والانشاء المنطقي للبلاغات أو اختبار التجربة في العلم. وبالرغم من أن أورتيغ لا يفعل ذلك، فإن بإمكاننا أن نوسّع هذه الرؤية لتشمل مجال علم اللغة وتاريخ اللغات. تخضع المعايير، في كل حالة من هذه الحالات، للنقاش وإعادة التشكيل وإلى الجدل، ولا تنكر تبعيتها للتاريخ، بل تخضع للنسبية والتحديد فقط. ومع ذلك، نشهد، مع الدين، انتشاراً أكثر عمقاً: فنحن أمام تمظهرات رمزية خاصّة، تبدو معايير الموضوعية نفسها ذات طبيعة تاريخية بالنسبة إليها. وبقول آخر، علينا أن نقر أن كل نقد تعريفي للدين هو تاريخي ضمنياً، وبالمعنى الجذري للكلمة حيث يأخذ شكله الخاصّ كمعيار ضمن التاريخ.

ويقدّم أورتيغ السبب التالي لهذا التفرّد: ذلك أن «الفكر الديني مرتبط حتماً بأشكال مؤسساتية وطقسية للتحوّل والتقاليد» (م ن، ص ٧)[1]. هكذا يُعالج لغز الاعتقاد المؤسساتي بشكل مباشر، وهو يُنسب إلى فعّالية هذه الأشكال الطقسية التي تستقي وظيفتها من هذا الشكل من التواصل الخاصّ والمعروف بالتقاليد، وليس من التواصل، بشكل عام. ويسمح الموشور

(١) نذكر ترقيم صفحات الطبعة المتوافرة على الموقع «كلاسيكيات العلوم الاجتماعية»، www.classiques.uqac.ca.

البنيوي، نفسه، بذلك، بمقاربة الأديان في تنوّعها التجريبي: فهي تعتبر لذاتها، وتُميز ضمن الظواهر الثقافية عموماً، إنها في أساس **عملية الترميز في حالتها التاريخية**، أو الترميز ذي الشكل التاريخي. ليس المقدّس ما يبدو مؤسِّساً ولا جماعة الإيمان نفسها، كما أنه ليس إدراك الإلهي أو تجربة التصعيد. إنه واقعة أن البشر كائنات تعيش التحوّل إلى المستوى الذي تسمح فيه الرمزية، مع معوقاتها الخاصّة، بتعريفه وتثبيته.

علينا أن نلاحظ، ونحن نقول هذا، أننا لم نخالف المبدأ البنيوي للتطابق بين الواقعة الاجتماعية والواقعة اللغوية. لقد أدخلنا، ببساطة، في أنموذج معيّن من الوقائع الاجتماعية، أي الواقعة الدينية، عنصراً يخرج الرهان منها. وبدقة أكثر، لقد تغيّر هنا البرهان السوسوري (نسبة إلى سوسور) حول القيمة، وكُلف بمهمة تحديد زمني ما. استطاع أورتيغ، في كتابه: **الخطاب والرمزية** (١٩٦٢)، أن يقدّم صورة غير متوقّعة نسبياً عن البنيوية: من المؤكّد أن كل شيء يتمثّل في العلاقة بين التركيب التتابعي والتركيب التبادلي، كما يتمثّل عبر هذه العلاقة، في التمييز بين الكلام واللسان، بين الخطاب أو التعبير والبنية نفسها، في مستوى الترميز حيث تتكون قيم الترميز عبر العلاقات. وتعتبر الشروط الشكلية للمعنى «قوانين للبنى اللغوية، أي مجموعة العلاقات الثابتة ضمن مجموعة تحوّلات» (م ن، ص ١٨٦)، ولا يكون التركيب العمودي شيئاً آخر سوى تصنيف لهذه الأشكال. غير أنه، وبالنسبة إلى جميع مستويات التحليل اللغوي، نجد أنفسنا، مع ذلك، في مواجهة نوعين من العلاقات: فإلى جانب العلاقات الإشراكية والتصنيفية (العمودية)، تؤثّر علاقات المواقع المتتابعة في سلسلة الكلام. غير أن الصعوبة تكمن في ذلك: بما أن علينا الأخذ في الحسبان الآلية المركبة لهذين النوعين من العلاقات، يبدو تمييز آخر ضرورياً، إنه التمييز الخاصّ بتراتبية الوحدات الوظيفية في الخطاب (الفونيمات والمورفيمات والكلمات والجمل). من الصحيح أن من يقول «تركيباً»، يقول «انتقاءً». ولكن من الصحيح أيضاً أن من يقول «وظيفة»

يقول تراتبية (م ن، ص ٩٦). وإذا اقتصر تركيزنا على الانتقاء، فإننا نفقد مظهراً أساسياً من المشكلة اللغوية: إنه واقعة أن كل خطاب يُبنى من خلال عملية تراتبية للوحدات الوظيفية المختارة.

المسألة من الأهمية بمكان، لأنها تمسّ تماماً البعد الزمني للغة. فإذا كان الاختيار تراتبياً دوماً، ينتج عن ذلك أن يحكم تمييز زمني سلسلة الكلام التي لا ترتبط فقط بالطبيعة المادية للزمن الموضوعي حيث تحدث، بل بزمن منطقي يعمل ضمن اللغة. وتعمل «الشروط الشكلية للمعنى» ضمن هذا العنصر المنطقي والزمني في الوقت نفسه. ذلك إذاً لأنه لا بد من إعادة تعريف مفهوم القيمة الذي اعتمدته اللسانيات السوسورية. إذ لم يُستوف هذا المفهوم من خلال التمييز بين تركيب تتابعي وتركيب تبادلي. لذلك يجب القيام بخطوة إضافية - وهذا ما قام به أورتيغ من خلال التوجّه نحو علم لغة غوستاف غيُّوم (Gustave Guillaume) - وضم وجّهة نظر الزمن، أو وجهة نظر «التوترات الزمنية» للخطاب أيضاً، إلى تعريف الرمزية، وإلى تكوين منظور بنيوي واسع الانتشار. يؤدي اتِّباع هذه الطريق إلى نتيجة مهمة ذات طابع معرفي. فهي تتطلّب أن نتجاوز الفصل بين العلم الشكلي والعلم التاريخي الذي طبع المراحل الأولى من البنيوية (م ن، ٧٣؛ ديكومب، ٢٠٠٥). وبكلمات أخرى، لقد أزفّت الساعة كي نتجاوز صراع المنهجيات القديم الذي لا يزال يميّز علم اللغة السوسوري، وكذلك الصراع الذي رافق «أزمة النزعة الوصفية التاريخية» التي شكّلت أحد عيوبه، وذلك من أجل الوصول إلى تصوّر جديد لمسألة التاريخ وإعادة تركيب وحدة علوم الإنسان على هذا الأساس. وتعتبر مسألة الرمزية التقليدية، من وجهة النظر هذه، رهاناً كبيراً. لقد احتلت أنتروبولوجيا الأديان مكانة مركزية في وحدة العلوم من خلال وضع هذه المسألة في المقام الأول. فقد أعيد إصلاحها، ليس باعتبارها مادة علمية خاصّة فقط، بل باعتبارها أيضاً مكاناً للترابط حيث يتجلّى، بكل وضوح، البناء الزمني للقيم الثقافية، وبشكل ذاتي - أو، تتجلّى الأشكال الخاصّة، التي تضطر هذه الثقافة أن تتجلّى من خلالها.

العدالة والقدر

تعتبر الديانات، إذاً، صيغاً مختلفة للتحوّل، مصدر منح القيمة للرموز. ويكون التمييز الأكثر قبولاً، من وجهة النظر هذه، هو ذلك الذي يقوم بين الديانات السماوية وديانات التقاليد. فالأولى هي ديانات الخلاص التي نقلها الوعظ العقائدي ذو الوجه الشمولي. وهي تستخدم من أجل ذلك الاداة الكتابية وتميل إلى التطور نحو عقيدة تقريرية، وتثبت ذاتها تحت صيغة التبشير - باعتباره، حرفياً، الصورة النهائية للتحوّل، حيث يميل التجاوز إلى الزوال. وبالمقابل، تبقى ديانات التقاليد لصيقة جداً بمفهوم اجتماعي للتقاليد لا يسعى للانتشار، ويبقى ضمن حدود مجموعة معيّنة خاضعة لمعايير لا قيمة لها إلّا فيها. ولا نستنتج من هذا الفرق الكبير، مع ذلك، نوعاً من التعارض، إذ تتمثّل وظيفته في الإشارة إلى مسار التفريق الذي يتجذر في المعيارية التقليدية. إن علينا العودة إلى ديانات التقاليد كي نستعلم حول التحوّل الرمزي وشروطه، ذلك أن الديانات الكتابية تمثّل تعديلاً غريباً لها. ما من شك في أن العادات ليست سوى عنصر أساسي مما نفهمه من الواقعة الدينية: فالإيمان والانبهار الصوفي أيضاً، لا يُختزل فيها[1]. غير أن هذا لا يغير شيئاً في أولية التجذر في التقاليد وثباته، ذلك التجذر الذي لا يتخلى عنه أي دين بشكل كامل. ونشير إلى أنه، في اللوحة المقارنة الواسعة التي تبرز عندئذٍ، يحتل انبثاق الديانة التوحيدية مكانة استراتيجية. ففي ديانة التوحيد - أي ضمن هذا الشذوذ الذي مثلته اليهودية البدائية، ديانة التقاليد تلك المشدودة نحو تجاوز نفسها - تتركّز المشكلة الكبرى للعلاقة بين هذين القطبين الكبيرين[2]. وتعتبر الديانة التوحيدية نقطة التبؤر التي يمكن أن تنتشر منها البنية بأجمعها.

---

(١) أورتيغ (١٩٨١، ص ١٢). في الديانات الكتابية، يطلب من نبرات كلمة «إيمان» أن تتنوّع بين الإخلاص الخاضع للتقوى، والاعتقاد المبرر (أورتيغ، ٢٠٠٧)، كما يطلب ذلك من المعنى الذي يُحمل للتجربة الصوفية (أورتيغ، ١٩٨٤).

(٢) لقد خصص لهذه المسألة آخر «نشيد» لأورتيغ: إنه، ديوان صغير صدر في مجموعة مدرسية تحمل عنوان ديانة التوحيد (أورتيغ، ١٩٩٩). انظر أيضاً المدخل «يهوه» في أورتيغ، ٢٠٠٣.

تحافظ ديانة التقاليد، كما فهمنا، على طابع إتني: فإن واقعة الاعتقاد لا تنفصل فيها عن الإرث الذي تتلقّاه جماعة، وهو حاضر فيها، ذلك الإرث الذي بواسطته ترسم هذه الجماعة حدودها الخاصّة وتنظم حياتها. وتقوم عبادة الأجداد فيه، بالنتيجة، بدور أساسي - وكذلك أيضاً التقديس، كما تبيّن ذلك بإسهاب الإتنولوجيا الأفريقية (ماير فورتس، إدوارد إيڤان إيڤانس بريتشار، Meyer Fortes, Edward E. Evans-Pritchard). غير أن هذا المظهر المضاعف تماماً يثير سؤالاً: كيف نفهم التضامن بين الاتجاهين للاعتقاد والتحقّق الموحّد، وغير المندمج للعبادتين الأساسيتين، فتتوجّه الأولى للأجداد - جماعة الأحياء والأموات، والرباط القائم بين حاضرٍ وماضٍ بالرجوع إلى الأصل - والأخرى نحو الإلهي والإشارات التي ترسلها الآلهة من أجل قيادة سلوك المستقبل؟ هكذا يجب أن يكون تساؤل البداية حول تحوّل الرمزي الذي يظهر في طقوس العادات. ولنشر إلى أن هذا التساؤل يعود ليتقاطع مع مسألة داخلية في التقاليد الغربية أو الهندو-أوروبية، الموجّهة، هذه المرة إلى الديانة الرومانية القديمة: إنها مسألة التمييز بين المقدّس والتطيُّر، وبين طقوس التضحية والمتنبئين. يرى أورتيغ (١٩٩٩، ص ٩) أن ما من شك أننا هنا أمام «القاعدتين الكلاسيكيتين» اللتين تشكّلان دعامتي كل مؤسسة دينية متجليةً في بنيتها المألوفة. ويمكن أن نرى في ذلك، ومن وجهة نظر شكلية، التوترين البنيويين، «للاتجاه المعاكس والمتناظر» حيث تتشكّل القيم الرمزية وتتوزع.

سنقبل أن الأضحيات والوحي ستخلق نظاماً من العلاقات الطقسية حيث تتشكّل المعيارية الاجتماعية للتقاليد. كما يحدث تبادل ثنائي رمزي يتحكم بالأفعال المتناظرة. ويبدو أن الفعلين متطابقان، أحياناً. نضحي بالحيوان على المذبح، ونقرأ في أحشائه الرموز التنبؤية. إن التقدمة والتلقّي يلتقيان، على ما يبدو في النقطة نفسها للتضحية التنبؤية، وفاقاً لشكلها الخاصّ. ويلح أورتيغ أن ليس المقصود هنا، مع ذلك التطابق: إننا، بالأحرى، أمام حالة متطرفة في

التعارض التمييزي، أي تأكيد الوظيفة البنائية، إذاً (أورتيغ، ١٩٨١، ص ٣٧).
إن انتقال العطاءات والعطاءات المقابلة لا يلغي أبداً الطابع الوهمي للرمز، أي واقعة أن نتلقّى هذا الرمز من مكان آخر، ومن دون سبب يمكن مراقبته بشكل مطلق - واقعة أنــه «يأتي من هناك». تلك هي طبيعته باعتبــاره رمزاً بالمعنى الحرفي للكلمة. وعلينا، عموماً، ضمن العلاقة الثنائية تضحية - تنبؤ، أن نوصل بين شيئين يفصل بينهما التخيل عادة: العلاقة التي يقيمها البشر مع الآلهة، كي يدركوا النظام الشــرعي الذي يندرجون ضمنه، أي التوزع الصحيح للعلاقات الاجتماعية، أي واقعــة أننا نواجه دوماً الواقع الحافل بالأحداث الاجتماعية، حيث يوضع هذا النظام موضع اختبار، بالنســبة إلــى كل فرد حاضر، ووفاقاً للموقع الخاصّ الذي يمثّله ضمن المجموعة. ونقول ببســاطة أكثر: إن البنية الرمزية للظواهر الدينية تقوم على هذه الضرورة في تطابق السؤالين اللذين لا يستطيع أي مجتمع أن يتركهما بلا إجابة: السؤال حول العدالة، والسؤال حول القدر، السؤال عن نظام شرعي حيث نقيم والسؤال عن قدر خاصّ بكل فرد.

لننطلق من النقطة الثانية. لقد أكّد ليفي-ســتروس، بقوة، أن ليس بإمكان مجتمع ما أن يقوم على شــكل إنشــاء مجرّد، شــكل يمكن عزله عن محيط حياته، وأن يواجه باســتمرار معالجة المشكلات التي تطرأ عليه وحلها، تلك المشــكلات التي تدخل الاضطراب إلى نظامه الخــاصّ، إلّا أن هذا التجذر المادي للبنيوية قد تم تجاهله، في الغالب. ويبقى أننا نشــهد، من خلال وضع التنبؤ في الخط الأول، صعود وجه آخر تماماً للمسألة. إذ تأخذ هذه الأخيرة، ضمن هذا الســياق، منعطفاً ذاتياً أكثر مباشرة: كيف يعالج الأفراد، باعتبارهم أعضاء في مجموعة، ما يحدث معهم **بالذات** - أي ما يحدث **معهم**، بشــكل فردي؟ - إن التســاؤل حول التنبــؤ يعني أن نضع في الواجهة هذا التســاؤل الــذي يركّز على الفاعل. إن القدر الذي يتشــكّل ضمن إطار مألوف هو دوماً قدر فــردي. غير أننا نخطئ تماماً في فهم معناه حين نســعى إلى أن نضم إليه رغبة في التوقّع وتخفيف القلق بواســطة الحساب. إن ما علينا أن ننطلق منه،

هو، بالأحرى، مزيج «من حدث غير محتمل واستمالة لعواطف السامعين» (أورتيغ، ٢٠٠٧، ص ١٩٤)، مزيج يتطلّب الاندماج في بنية إدراك تقدّمها ديانة التقاليد. إن فهماً متأخراً لمصطلح القدر - ينسب إلى الرواقيين ونزعتهم العقلانية، وفاقاً لأورتيغ - قد أدى إلى الغموض. يعمل المتنبئ بالأحرى، وفاقاً لطريقة «السحر» فيخفّف القلق في مواجهة ما يحدث، من خلال إدخال حدث ضمن فقرة إيقاعية منتظمة ببطء في الكلام التعويذي، وفاقاً لصيغة تماثل تحليل الحلم في المعالجة التي يقوم بها التحليل النفسي (أورتيغ، ١٩٨١، ص ٥). يذكرنا هذا التشبيه بالشروح الشهيرة لليفي-ستروس حول الفعّالية الرمزية لممارسة السحرة القدماء (١٩٥٨، الفصول «الساحر وسحره» و«الفعّالية الرمزية»). وفي العموم، إذا كانت الرمزية «فعّالة»، فذلك لأنها تنظيم لمخطّط وتغيير له. إن السببية التي تستخدمها الرمزية شكلية، وغير فعّالة. ومع ذلك، يظهر جانب آخر عبر التنبؤ: يفرض نظام الأشياء الذي يعلن عن نفسه من خلال الرموز المتلقّاة، نفسه، مع سلطة ما يعرف بـ «وجوب الكون»، ويأخذ شكل سلطة عالم حيث بمقدور الفرد أن يندمج. ويصبح التنبؤ بهذا المعنى، متطابقاً مع العدالة التي تعبر عن نفسها في الاتجاه الآخر من العبادة. أي الاتجاه النظير الذي يتجه من البشر نحو الآلهة على مذبح الضحايا. تعني التضحية بالنسبة إلى الآلهة والأجداد التخلّص من دَين وإعطاء كل ذي حق حقه، ويمكن هنا أيضاً أن نستذكر صورة روما باعتبارها أنموذجاً، ونتذكّر التعريف الشهير لشيشرون في كتابه: **في الجمهورية** - من خلال النقد الذي وجّهه أغوسطين في كتاب «**مدينة الله**»، أقلّه (XII ,21 ,1): الشعب «مجموعة من البشر مجتمعة في مجتمع من خلال التوافق على قانون، والمصلحة العامة». يصنع المجتمعة نفسه، إذاً، من خلال هذا التصوّر الوثني والمنبثق من العادات، في نقطة الالتقاء أو الانضمام، بين المصالح المشتركة والقانون المشترك. غير أن هذا الأمر يتطلّب أن تنتشر العلاقات القانونية في عالم تعيش فيه الآلهة التي تحكم لهم بالعدالة. إن نظام التقاليد هو نظام عدالة - نظام

يرتبط فيه الدين بالقانون داخلياً – طالما أن التضحيات والمتنبئين يعملون معاً. وكما أن توقّعاتنا العقلانية تفسد نظرتنا إلى التنبؤ، فإننا نفهم بشكل خاطئ التضحية حين نلحق بها صورة عدالة إنسانية ترتبط بالعدالة الإلهية أو حين نرتاب، تحت شعار «القبول بالقانون»، بشيء مثل التوافق الصامت، أو القبول عبر التخلّي عن الإرادة. إن نقطة الانطلاق الصحيحة غير ذلك. فهي تقوم على فهم فكرة العدالة في تنظيمها الداخلي، باعتبارها تخص الآلهة والأجداد، أي كائنات أخرى غير الكائنات الحية الحالية، وكيانات أخرى غير الأفراد الذين يشكِّلون جسدياً، في الحاضر، المجتمع المطلوب تنظيم وجوده. وعلى أساس هذا المطلب، يمكن لإدراج «المصالح المشتركة» ضمن «علاقات الحقوق المتفق عليها»، أن يأخذ معنىً آخر: يقوم هذا الإدراج على نقل مفهوم العدالة بعيداً من الاعتبارات النفعية المرتبطة بالأفراد المعيّنين تجريبياً. يتجاوز المجتمع، وفاقاً للتعريف الوثني عموماً، ما هو نفعي – ومن اللافت أن هذا الانفتاح لا يعمل، بداية، من خلال الحب، كما أراد ذلك المفكر المسيحي (أغوسطين في نقده لشيشرون: جيلسون، ١٩٥٢، Gilson، ص ٥٢)، بل من خلال **العدالة**، في الشكل المترابط الإلهي البشري الذي نسعى لمنحها إياه.

إن إعطاء كل ذي حق حقه يعني إعادة نظام الأشياء والكائنات ومكافأة الفرد وفاقاً للمكانة التي يمثّلها في العالم الذي يحيط به، وكذلك وفاقاً للعلاقات التي تربطه بالآخرين الذين يشكِّلون هذا العالم نفسه. إن هناك إذن استعداداً كونياً، وفاقاً لهذه الرؤية، تثبته هذه المقدّسات وتساهم فيه الآلهة. ولا تُفهم معيارية التقاليد من دون الرجوع إلى هذه الخلفية الكونية، مهما كانت المظاهر التي يمكن أن تأخذها هذه الخلفية، وفاقاً للثقافات المدروسة. وتتطلّب هذه المعيارية القبول بنظام عالمي يعتبر شرعياً. ومن المشروع أن يعود هذا الأمر إلى هذا النظام وفاقاً لما يعترف المجتمع به – وفاقاً للاندماج الاجتماعي الخاصّ به والمرتبط بشخصه واسمه، بل والمكون لهذا الشخص وهذا الاسم. وضمن هذه الشروط، إن المعايير المشروعة داخل نظام التقاليد

تقوم بدور رئيس باعتبارها «مؤشرات علاقات». وهي ليست هنا كي **تؤثر على** (وهذا هو التشـــويه الحديث الذي يضع في المقام الأول مفهوم الإرادة الذي يقنعنا بذلك)، بـــل من أجل تأكيد وجود **رباط** بيّن. إن مـــا **هو ملزم** حقاً ليس شـــيئاً آخر سوى علاقة معترف بها، يعتبر تعبيرها المعياري، التأكيدَ أو المؤشرَ - وبكلمات أخرى، **الرمز** بالمعنى الأكثر كلاسيكية للمصطلح. ليس علينا أن نعتبر كل معيار اجتماعي تعبيراً عن قوة تجد في الجماعة مركزها الحيوي، بل جزءًا يلتحق بآخر ضمن نظام شـــمولي. إن الكائنات الاجتماعية غير موجودة حقاً، ولا تشكّل **كائنات** إلّا ضمن هذه التأكيدات المتتالية، ضمن هذه الشبكة من العلاقات التي تتشـــكّل من جديد ضمن جميع نقاطها. ولذلك فإننا نعدل مع أنفســـنا من خلال تحية بعضنا بعضاً، وتوصلنا التحيات الطقســـية إلى هذا المعنى العميق للعدالة البشـــرية، أكثـــر مما يفعله احترام العقـــود، باعتبارها المكان الأول لتشكّل الحياة الاجتماعية التي تستند إليها كل حقيقة مؤسساتية، في نهاية المطاف (أورتيغ، ١٩٨١، ص ٣١).

نتمســـك بهذه الأولية الأنتروپولوجية الممنوحة لما هو طقســـي، بمعناه البدائي، باعتباره طقس تعارف ضمـــن المجموعة. غير أننا، لم نجب، ونحن نقول ذلك، عن الســـؤال: لِمَ يُفرض علينا تســـديد الدين لكائنات مثل الآلهة والأجـــداد؟ وهل هذا التصرّف المتعلّق بآلهة وبغائـــب قادر على إخبارنا عن تشـــكّل جماعة تستحق اسم مجتمع؟ لماذا لا يستطيع نظام الأشياء، أي حسن تنســـيقها، حين تجد العدالة دعامتها الكبرى، أن يكون نظاماً دنيوياً صرفاً، أي انتظاماً لكائنات وأشياء أرضية صرف، من خلال التمسك بمستوى العلاقات بين البشـــر؟ إن الإجابة التي يقدّمها أورتيغ عن هذا السؤال حول حق الآلهة، تظهر الأهمية ذات المنظور البنيوي (م ن، ص ٧٢):

> يجب، كي تتشـــكّل علامات الاعتراف الاجتماعي أن تقبل الضرورة الطبيعية شـــيئاً، أكثر أو أقلّ، ويجب أن يضاف شـــيء ما إلى الطبيعة أو يحذف منها كي يبني قيمة معلوماتية يمكن أن تكون صحيحة «بســـبب شكلها»، ذلك أنه بهذه

الصورة فقط، تستطيع الطبيعة الحكم على الأشياء، وتفرض انسجامها معها، بدل أن تضطر للانسجام مع غيرها.

إن المشكلة هي، بدقة، مشكلة بناء المعايير في مجتمع ما. إنها، بدقة أكثر، معرفة كيف يصبح القانون واقعياً بالنسبة إلى الوقائع، ويخرج نفسه من الوجود الفعلي للحياة كما تجري. يتركز التساؤل، ضمن منظور بنيوي مستوحى من الفونولوجيا والسيبيرنتيك، على ظهور قيمة معلوماتية، بشكل تختلف فيه الوقائع عن ذاتها، ويظهر فيها فرق كاف كي تشحن بقيمة نستطيع أن نحكم عليها من خلالها. إن ما يثير الجدل هو تشكّل تجربة الواقع حيث يمكن لهذه التجربة أن تقوَّم، وحيث تدخل في نظام تقويم «بفضل شكلها». لنتابع الاقتباس:

لا شيء بشرياً يمكن أن يوجد إذا لم يكن قادراً على إدانة مادية لبعض الوقائع، وإدانة بعض السلوك واختيار الممكن من المسموح أو الممنوع. [] وكي يتغيّر «العيش»، كما قال أرسطو إلى «العيش الجديد» عليه أن يتخلّص من الأشكال الاجتماعية لتمظهر الخاصّ، كي ينظّم الممكن في لعبة الحياة. إن المثال الأبسط الذي يمكن أن نقدّمه عن هذا الاستبعاد الخلاق للممكن يتمثّل في تحوّل الفعل إلى حركة: فالحركة فعل ناقص يجعل موضوعه كامناً ويجمِّد الممكن وفاقاً لشكله الحركي الصرف (ما الذي يسميه علماء النفس باعثاً، أو بداية ناقصة للنشاط؟). غير أن هناك بعد الحركة الأنصاب، مثل المنزل والمذبح، أو ببساطة اسم الأجداد الذي يسمح لمجموعة بشرية أن تستوعب دوماً أعضاء أكثر من الأعضاء الأحياء حالياً. تشكّل هذه الاضافة الروحية الإضاءة الغامضة للتقاليد.

إن هذا النص لافت من وجهات نظر عدة: فهو يبيّن أولاً أن شكل الحياة، أي شكل «العيش الطيب» أو «العيش الصالح»، يعتبر عملية إبداعية للحياة بشكل مباشر. فالأشكال تتمايز وهي لصيقة بالوجود عبر تمايز داخلي اختياري. فلا شيء بشرياً يثبت إلّا إذا أُطلق هذا التمايز وذلك الاختيار، باعتباره لعبة منظمة للإمكانات الحياتية، وحيث يتعمّق التعارض المميّز للمسموح

والممنوع. ونجد هنا، من وجهة نظر بنيوية، التعارض المميّز للثقافي أو العائد للتقاليد. قلّ لي ما هو المحرّم عندك، سأقول لك ما **قيمة** حياتك بالنسبة إليّ، أنا الذي اعترف أنها شرعية، أنا إذاً من يعترف بأنك مطبوع مباشرة بالحياة، وإلّا فإن حياتك لا تساوي شيئاً، عندها تسقط في الرتابة الواقعية، وأستطيع قتلك. هذا ما يستخلصه أورتيغ من تجربته الإتنوغرافية في السنغال: لقد كان «جاهزاً للقتال» طالما غاب كل ممنوع عن التأثير فيه. ذلك أن حياته لم تكن **شكلاً** للحياة، أي حياة قابلة للتقويم «بفضل شكلها».

وكذلك نشير إلى الإلحاح على الحركة باعتبارها مثالاً على شكل الحياة. إن المطلوب، بشكل خاصّ، في الأنتروبولوجيا الدينية التي دشنها أورتيغ، استخراج المعنى العميق لما يمكن أن يعتبر تقرباً بنيوياً من الحركة - وانطلاقاً من هذا، تقرباً من الطقس من خلال رفض كل فصل واضح جداً بين الطقس والأسطورة. فالحركة ليست الفعل باعتباره فعلاً في العالم. إن الفعل من نظام الوقائع. فهو يحدث سواء أدرك غاية أم لم يدركها. وبالمقابل، نقول عن الحركة إنها تخلق مكانها وتحدّده. إنها تأتي كي ترسم مكاناً يتراكب مع عالم الوقائع. ونصل هنا إلى ما أظهرناه، بخصوص ممارسة التنبؤ، وبخاصّة الضرب بالرمل: يقوم الرهان على تحديد حيّز حيث تأتي الأحداث كي تنتظم. يتطلّب الضرب بالرمل جغرافية، والحركة باعتبارها الشكل الأساسي لممارسة بناء الحيّز هذه. لذلك فهي تعتبر فعلاً ناقصاً، عُلق على مستوى الممكن حيث تستطيع قاعدة أن تؤثر فيه. ويذهب أورتيغ أبعد من ذلك، ليصل بتفكيره إلى بناء الفرضية الخيالية التي تعتبر الدافع، بالمعنى الفرويدي للكلمة، واقعاً من هذا النوع: أي واقعة حيوية «تجعل الحياة ممكنة» من خلال إيقاف إنجازها، و«تجمّد الممكنات»، وتُطبّق فيها القاعدة التي تميّزها وتنظمها. يعتبر الدافع عندئذٍ، رزانة إبداعية، بدل أن يكون تفريغاً لقوة. ويعتبر الدافع، في الوقائع البيولوجية مباشرة، من **القانون** المسقط على نظام خاصّ يقدّم القانون مفتاحه. ونستطيع رسم خط واهن، غير أنه مستمر، بين هذه

الحقيقة الحيوية وصرح، ومذبح، ورمز متجسِّد مادياً. ذلك أن هذه الوقائع المؤسساتية أو هذه الظواهر الاجتماعية «المشيَّأة» ليست أشياء أخرى سوى تصليب للحركة المؤسساتية. إنها الأماكن المختلفة التي وصفتها الحركة وتمت ضمنها، أي انتجت **نقصها** التكويني. إن هذه الوقائع هي الأماكن التي تقيمها الحركة، في شكلها الذاتي، أي في توقفها تجاه الطابع الدنيوي للفعل.

نرى أن ما يشكِّل نقطة التوقف للأنتروپولوجيا الدينية المرممة ضمن منظور بنيوي، إنما يركِّز على أشكال التحوّل الرمزي. يُقاد مجتمع ما من الداخل **بواسطة الطقوس**. ويتأكّد فيه معنى ما للعدالة، نخطئ إذا فكرنا فيه انطلاقاً من العدالة الإلهية، في الوقت الذي تتطلّب هذه العدالة وجود آلهة، أو وجود غائبين بشكل أساسي - ونقصد غائبينا. يشتمل كل طقس، بالضرورة، على حركة نحو الأجداد، وصعوداً نحو الصاعدين، بما لديهم من أصل رمزي للحياة الحالية. لنَقُلْ الأشياء بطريقة أخرى: الحياة موهوبة، وليست هذه الهبة مستعادة بشكل اختياري، ولا مجهّزة بقيمة إعلامية إلّا اذا استطاع بعض الاموات أن يعتبروا أنفسهم أصلاً للحياة فعّالاً، أي حضوراً - غيابياً، هو المرجع الأساسي للتمييز في نظام التقاليد. إن عبادة الأجداد التي تفهم بهذه الطريقة هي إذاً المحك لدين التقاليد. وهي تفهم على أنها الإمكانية الوحيدة لتمجيد مصدر للحياة مختار ومحوّل إلى مصدر حياة شرعية. لا يقوم الأموات بتأسيس حياتنا، حيواتنا، أو بتبديلها: إنها حياتنا الشرعية، أي الموقع في نظام مكاني، إنها مقامنا كأحياء مؤهلين. يتدخّل الموت، الميت، في حياة الحي الحاضر على شكل «ثغرة» مؤهِّلة، إنه إسناد قيمة قابلة للمقارنة مع أخرى، ضمن بنية. وتعود الأضحيات على مذبح النسب إلى وظيفة التأهيل التمييزي هذه، وإنتاج هذا الفريق. إلّا أن من الواجب أيضاً، كي تسير هذه الحياة، أن يجهز نظام ما، مستنبط مما يعود إلى الأسلاف ومتفرّد في نظرنا، بالقدرة على إرسال علامات خاصّة به، أي أن يوجّهنا، إذاً، في هذه الحياة. هذا ما نحصل عليه على مذبح التنبؤ.

تتوصل الحياة إلى الحكم على الحياة من خلال استيعاب سلبية الموت، غيـر أنه الموت الـذي يتحدث إلينـا ويقودنا، الموت الذي يتلاشـى إذاً في المستقبل، مستبقاً وموجّهاً المسـار الطبيعي للحياة الفردية التجريبية. يتوجّه ما يعود للأسـلاف الذي يمر عبر اختبار التنبؤ، نحو المستقبل، من خلال فعل حكم أو توجيه. ويخرج في هذا من ذلك الدور السـببي الصرف الذي يحمله طالما تمسـكنا بالجيل الخـاصّ، أي بالتوليد الحيوي: إنـه يدير الوجود من داخله عبر تجهيز المكان بما يحدث مـع هذا الوجود، تاركاً له إمكانية إدراك أبعاد هذا التنظيم المكاني، على المذبح. ويقوم ما يعود للأسلاف بذلك ضمن رمزية تقليدية مبنية على التوتر المضاعف بين الأضحيات والوحي. إنها رمزية تعمل بشكل أساسي على الطقسي: أي على التضامن الذي تحقّقه بين أشكال النقل وصيغ الحياة المؤسساتية.

*

* *

هكذا يتوضّـح معنى «المعوق الإضافي» في ما يتعلَّـق بالأنتروپولوجيا الدينية الخاصّة، والذي قبل به ليڤي-سـتروس بخصوص هذا الأنموذج من الوقائـع، أي مطلب تعديل النظرية العامـة للتواصل الرمزي من خلال إدماج الفرق في المستوى بين المرسل والمتلقّي. ولا يمكن وصف هذا المعوق إلّا إذا قبلنا أنه، في كلا الاتجاهين، البشـر نحـو الآلهة، في الأضحيات، والآلهة نحو البشر في التنبؤ، نواجه مشكلة إثبات وإظهار وليس مشكلة تعبير. أن يظهر شـيء فهو ظاهر، وهو بذلك مؤكّد. إن قدرات القـدر في الرموز التي يوحى بهـا، لا تحدّد اختيارها ضمن خطاب يقودنا إلى تطوّر لمعنى، بل تتمظهر هذه القدرات باعتبارها أساس نظام. ليس للثقافة المستعادة عبر الديانات التقليدية من خطاب، لأنها نظام ظاهر حيث حياة أعضاء مجموعة يمكن أن تقوم، طالما أنها تتجاوز مسـتوى الحياة البيولوجية - طالما أنها حياة اجتماعية، إذ يسمح الدين، أكثر مـن أي واقعة ثقافية، بملاحظة الطريقة التي ترتسـم من خلالها حدود العلاقات الاجتماعية لمجموعة ما (أورتيغ، ١٩٨١، ص ١٩٦).

المراجع

BOYER Pascal, 1994, *Naturalness of Religious Ideas*, Berkeley, University of California Press.

CARTRY Michel, 2010 [1987], « Le fait religieux », *Incidence*, « Le chemin du rite : autour de l'œuvre de Michel Cartry », 6, p. 47-54.

DESCOMBES Vincent, 2005, « Edmond Ortigues et le tournant linguistique », *L'Homme*, 175-176, p. 455-474.

DUMÉZIL Georges, 1949, *L'héritage indo-européen à Rome*, Paris, Gallimard (coll. « La montagne Sainte-Geneviève »).

— 1992 [1949], *Mythes et dieux des Indo-européens*, leçon inaugurale au Collège de France, éd. par Hervé Coutau-Bégarie, Paris, Flammarion (coll. « Champs »).

DURKHEIM Émile, 1990 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Puf (coll. « Quadrige »).

DURKHEIM Émile et MAUSS Marcel, 1969 [1903], « De quelques formes primitives de classification », dans Marcel Mauss, *Œuvres II. Représentations collectives et diversité des civilisations*, prés. et préf. par Victor Karady, Paris, Minuit, p. 13-89.

GEERTZ Clifford, 1973, « Religion as a Cultural System », *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, p. 87-125.

GILSON Étienne, 1952, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris, Publications universitaires de Louvain-Vrin.

IZARD Michel et SMITH Pierre (eds.), 1979, *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »).

LÉVI-STRAUSS Claude, 1948, « La sociologie française », dans Georges Gurvitch (ed.), *La sociologie au XX^{e} siècle*, II, Paris, Puf (coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine »), p. 513-545.

— 1962, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, Puf (coll. « Mythes et religions »).

— 1966, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans Marcel MAUSS, p. IX-LII.

— 1973, *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon.

— 1985, *La potière jalouse*, Paris, Plon.

MAUSS Marcel, 1966, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf (coll. « Bibliothèque de sociologie contemporaine »), p. 1-137.

MILNER Jean-Claude, 2002, *Le périple structural. Figures et paradigme*, Paris, Verdier (coll. « La couleur des idées »).

ORTIGUES Edmond, 1962, *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier (coll. « Philosophie de l'esprit »).

— 1981, *Religions du Livre et religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore (coll. « Les Hommes et leurs signes »).

— 1984, « Que veut dire "mystique" ? », *Revue de métaphysique et de morale*, 89 (1), p. 68-85.

— 1999, *Le monothéisme. La Bible et les philosophes*, Paris, Hatier (coll. « Optiques »).

— 2003, *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, propos recueillis par Pierre Le Quellec-Wolff et Marie Tafforeau, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

— 2007, *La révélation et le droit*, intr. par Dominique Iogna-Prat, éd. revue par Pierre Le Quellec-Wolff, Paris, Beauchesne (coll. « Bibliothèque historique et littéraire »).

SALMON Gildas, 2009, *Logique concrète et transformations dans l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss*, thèse de l'université Paris I, sous la dir. de Jocelyn Benoist (dactyl.).

SPERBER Dan, 1974, *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann (coll. « Savoir »).

القسم الثاني

أدوات المقارنة

فريدريك جوليان
(Frédéric Joulian)

مقارنة ما لا يقارن:
في فضائل المقارنة وحدودها

بشر/رئيسات

لقد بينت، منذ خمسة عشر عاماً، أن معظم تأويلات الانتقال إلى الجنس البشـري تتم من خلال نماذج عامة تقوم على معرفة علماء السلوك الحيواني، تلك المعرفة التي حلت تدريجاً محل معرفـة علماء الإتنولوجيا[1](جوليان، ١٩٩٨).

إن هذا التحوّل في العالم المرجعي، من علوم الثقافة إلى علوم الطبيعة، قد أثار، ويثير، دوماً، أسئلة معرفية ومنهجية مهمّة ترتبط بطبيعة الكائنات والظواهر المقارنة، وكذلك بالأنظمة القائمة والغايات المستهدفة، وبانحرافين أساسيين أيضاً، يتمثّلان في تطبيع الخصائص البشـرية الموازي لتأصيل الحيوانات (أو تحويلها إلى بشر).

إن النزعة الوضعيـة المتصاعدة لعلم آثار ما قبـل التاريخ - التي يمكن أن نتسـاءل في ما إذا بقيت علماً اجتماعياً - ومدحلة العلوم الفكرية السلالية التي تزعم أنهـا تعالج جميع قضايا العلوم الإنسـانية والاجتماعية (التقنيات والثقافة والدين) ترسـم، منذ حوالى عشرين عاماً، مشهداً جديداً، علمياً، غير مستقر، ولكنه مديد. تنحسـر، ضمن هذا المشهد الجديد، النماذج المرجعية

(١) اقتبس عنوان المقال عن مارسيل دُتيينّ، ٢٠٠٠.

التجريبية والتطورية من العلوم الإنسـانية والاجتماعية؛ ولا يعود للفصل بين طبيعة/ ثقافة وعالم حيواني/ عالم بشـري، الفضائل الاستكشافية والتجريبية التي كانت لها في الماضي. فلم يعد يكفي رسم خطوط فاصلة وتحديد ما هو بشري وما قبل بشري وحيوان. إن أحد أهم أسباب هذا التراجع للريع الفكري يعود إلـى أن الأنتروپولوجيا والتاريخ، وكذلك الفلسـفة، من جهة، والعلوم المعرفية والبيولوجية من جهة أخرى، قد اهتمت بشكل رئيس، بقضايا الوجود البشـري. وبقيت، بذلك وبحكم الواقع ضمن نظام ثنائي أصبحت عيوبه أكثر من حسناته، بعد اليوم.

ويشـير عدم القدرة على تحمّل مسـؤولية النشـاطات أو السـلوك أو الانفعالات، باعتبارها مفاتيح أساسـية تتيح فهم التطور، إلى درجة اسـتواء الفروع العلمية، كما إلى سوء التفاهم بين حقول العلوم البيولوجية والإنسانية وموضوعاتها (شوڤَيْني وجوليان، Cheveigné؛ جوليان، ٢٠٠٩).

لقد بقيت البراهين التي تبرر التقريب بين البشـر والرئيسات، حتى الآن، والتي يستخدمها علماء البيولوجيا ذات طابع تصنيفي بحت: ذلك أننا نتشارك بـ ٩٩ ٪ مـن الحمـض النـووي (وال، Waal، ١٩٩٦)، أو أنها، بالأحرى، ذات طابع عملياتي: «نسمح لأنفسـنا، في كل الأحوال، بالتقريب بين سلوك الصيادَيـن عمرو وزيد». إنها براهين شـاملة أو ذرائعية تسـترضي وسـائل الاتصـال أو العلوم التي تدّعي أنها دقيقة، فيمـا لا ترضي العلوم الاجتماعية الأكثر تشدداً، على مسـتوى الصفة العلمية، لأسباب لا نستطيع الخوض في تفاصيلها هنا، إلّا أنها تبقى مرتبطة بطبيعة الأشـياء، «الموضوعات»، وبتعقّد الظواهر العلائقية والاجتماعية والنفسية والتاريخية المدروسة.

إذا قمنا، من جهة أخرى، باسـتعراض مسألة البشري في العلوم الإنسانية والاجتماعية، سنضطر إلى ملاحظة أن «الظاهرة البشرية» لا تحقّق نجاحاً، وأن علومنا قد خففت من طموحاتها. وتشـرح هذه العلوم وتراقب وترفض، كما لم تفعل من جانـب، غير أنها تتخلى عن «أهم الموضوعات الأنتروپولوجية»

لعلوم الطبيعة. إن هذه الموضوعات المهمّة (أصل الاجتماعي والقدرات اللغوية والرمزية، تنوّع الثقافات، محرّكات التغيّرات التقنية والاقتصادية)، مستعارة بكل أسف، من علوم الإنسان من دون طريقة الاستعمال، ومن دون المعارف والإنشاءات النظرية التي أعدت منذ خمسين عاماً. وربما فسّر هذا الأمر أيضاً سوء الفهم الثابت والعقيم الذي نشهده بخصوص الثقافات الحيوانية، مثلاً، سواء على المستوى الدولي أم القومي.

سأحاول هنا أن أعالج، بشكل مباشر، مسألة المقارنة بين البشر وغير البشر، من خلال وضع إطار وقواعد مقارنة، نتحرّك ضمنها، كما تستطيع أن تتفاهم ضمنها وتتكامل بطريقة منتجة، المعطيات والإشكاليات البيولوجية، وكذلك المعطيات والإشكاليات الأنتروپولوجية.

كيف نقارن البشر والرئيسات، طالما أننا لا نقارن تشريحها وحده، بل سلوكها وإنتاجها المادي (إبداعها الفني)، وغير المادي (التأثيرات التي تحقّقها إرادياً وجماعياً على الآخرين) أيضاً؟

سوف تؤخذ أطراف المقارنة في ثلاثة أصناف من الموجودات: الإنسان الحديث (Homo sapiens)؛ والقرود الكبرى (bonobo Pan pygmaeus)؛ والشمبانزي (Pan troglodyts)؛ وإنسان الغاب (Pongo pygmaeus)؛ والغوريلات، وأول ممثلي أسرتنا (الإنسان الأسترالي والإنسان).

إن هذه العائلة الرفيعة، المعروفة أيضاً تحت اسم «أسلاف الجنس البشري» (Hominoïdés) تشمل الأجناس الحية والمنقرضة. وهي تسمح بإدراج الظواهر البشرية في إطار زمني واسع (خمسة عشر مليون سنة) ومتنوّع، نحن أمام أكثر من عشرين جنساً. كما تسمح، وبطريقة غير ثنائية، ضمن هذا الإطار بتقويم الملامح والظواهر المعقّدة مثل السلوك الحركي الدقيق والوعي المفكر والقدرات اللغوية وتنظيم المكان وتجنّب زنا الأقارب أو السلوك الجنائزي، إذاً نحن اقتصرنا على بعض الملامح التعريفية للبشر الحاليين.

يجب أن يتحقّق أيضاً هدف بناء إطار مقارنة وقواعد لهذه المقارنة، وفاقاً لغايات خاصّة مرتبطة بمسألة ومدوّنات محدّدة أو أهداف شمولية، هي، باختصار، الوحيدة التي تسمح، على ما يبدو، بحوار طموح بين المعطيات «الطبيعية» و«الثقافية». وسأثير، بهذا الخصوص، مسألة الشموليات (كما تصوّرتها الأنتروپولوجيا) أو مسألة الثوابت (كما تصوّرها وتصوّرها علم السلوك الحيواني أو علم النفس)، كي أبيّن طبيعة سوء الفهم وطريقة تجنّبه، بخاصّة فيما يتعلّق بالتمييز بين صيغ العمل - العلائقية أو التفاعلية - في المجتمعات الإنسانية والحيوانية.

يندرج اقتراحي ضمن سلسلة مستمرة: الوصف النقدي، المقارنة، التعميم، سلسلة نجد في مركزها المقارنة المتعدّدة الاختصاصات وعلاقاتها المنهجية والفكرية بالعلوم الإنسانية. يجب ألّا نضلل أنفسنا، فإذا نحن لم نقارن بشكل منتظم، فإننا نقارن، ولكن بطريقة عشوائية وقليلة الفائدة (بخاصّة في استخدام أصناف نظرية «عالم الحيوان/ عالم الإنسان» التي يعتري شموليتها شك كبير). إن البديل هنا هو رسم بعض الخطوط للسلوك وبعض القواعد التي يستطيع كل منا اتباعها، ما إن ينطلق في العملية الخطرة للمقارنة بين الأجناس.

لماذا نقارن بين البشر والقرود؟

إن الإنسان من عائلة الرئيسات، فهو ثديي من الفئة العليا التي تتشارك بالعديد من الخصائص التشريحية والفكرية والسلوكية والاجتماعية، مع أجناس حيوانية، رئيسة أو غير رئيسة (السير على قدمين، التردّد الشديد، القدرة اللغوية وقدرته على تنظيم محيطه...). وتسمح مقارنة ملامحه المشتركة والخاصّة مع رئيسات أخرى أو ثدييات، بالإدراك الأفضل لظهور هذه الملامح أو تاريخها أو تشكّلانها أو بنيتها.

تتطابق هذه الجوانب الأربعة: «الظهور» و«التاريخ» و«البنية» مع برامج

استكشـــافية مميّزة، ومع مشاريع نظامية مستقلة، إن علم المستحاثات البشرية وعلـــم النفس وعلم اللغة، قد انكبت كثيراً علـــى الجانبين الأولين باعتبارهما أصل هذا الملمح أو ذاك (أداة مصنّعة، السـير علـى قدمين، اللغة المنطوقة، الوعـــي الفكري...). ويوسّـــع علم ما قبل التاريخ تسـاؤلاته أيضاً لتشـــمل تحليل التقنيات وبنى السـكن ونظم الحياة، ضمن الزمن. ويقارن علم النفس المقارن وعلم الطبائع الفكرية السـلوك والآليـات أو البنى باعتبارها ملامح تعريفية لجنس، غير أنهما لا يعالجان، إلّا فـــي ما ندر، الأبعاد التاريخية لهذه الملامح (دلفور ودوبــوا، Delfour et Dubois، ٢٠٠٥). لا تفهم التغييرات في الأنظمة الاجتماعية للرئيســات، في أغلب الأحيان، إلّا في أبعادها البيئية والتكيفية. وتسـيطر المقارنات الفكريـة للبرامج التعميميـة على الأبحاث الحالية (توماســيلّو، وكال، Tomasello et Call، ١٩٩٧)، وندرة هم علماء النفس (ڤوكلير، Vauclair، ١٩٩٨) الذين يرغبون في بناء نزعة مقارنة منطقية بين البشر والرئيسات.

يعني اتخاذ موقف من هذه المســائل، اليــوم، الإدماج الأفضل للبعدين التتابعـــي والتزامني للمجتمعات الحيوانية، مهما كانت، وليس فقط الاعتراف بها. من المهم أيضاً ألّا نرفض مســألة أصل الإنســان، مــن دون أن نحدّدها، بخاصّة وأننا نعلم أنها لا تقتصر فقط على البحث عن أقدم الأسلاف، أو «آخر سلف مشــترك» - البديل المعاصر «للحلقة المفقودة»، بل على تحليل ظهور سلوك جديد أي تشكيلات اجتماعية وعلائقية.

إن هذا الجانب الأول المتعلِّق بالتساؤلات عن آليات التغيير، أساسي، غير أننا نوجز في الإشارة إليه باعتباره يتطلّب مدوّنات معرفة مهمّة، غير أنها مفككــة قليلاً، فمن الصعب إذاً أن يُمارس عليها تحليل فعّال. هذه هي حال الأبحاث الأخلاقيــة والاجتماعية المتعلِّقة بالتجديــد، أو بأبحاث التصييغ الشــكلي والنظري حول «الظهــور». ولنلحظ، بهذه المناســبة، أن البرامج والأعمــال حول أصل اللغة، التي تمت في العقــد الأخير، أو تلك المتعلِّقة

بالكائنات المتحرّكة (أو بشكل أعم حول النماذج المتحرّكة والحيوانات) تدخل تماماً ضمن هذه الحالة الأنموذج (انظر المحاضرات **من الحيوانات إلى الأجهزة المتحرّكة، ١٩٩٠ - ٢٠١٠**) إذا كانت هذه التشكيلات أو التجريدات قد ازدهرت كثيراً في أيامنا هذه، فليس ذلك بسبب رغبة في شرح أو تصوّر البدايات أو التغييرات بشكل مختلف فقط، بل ربما أيضاً بسبب تصوّر، يتزايد قوة، في العلوم الإنسانية والاجتماعية، في مجال المسائل التطورية، باستثناء ما نجده لدى عدد من علماء الأنتروپولوجيا المتفرّدين (غييّ إسكوريت، ٢٠٠٨، تيستار، ٢٠١١، Guille-Escuret, Testart).

إن مسألة القدم، وتتابع الأجناس، كما تمارس في قطاع علم المستحاثات البشرية، أو علم مستحاثات ما قبل التاريخ، لا تمتلك أهمية تفسيرية محدّدة بالنسبة إلى بقية علوم الإنسان، حتى ولو أنها نظمت - ضمن أنموذج أو سيناريو. ويوحي الأنموذج الساڤاني لتطور البشر الذي قال به علماء المستحاثات والذي يناقضه أنموذج الغابات الذي قال به علماء الرئيسات (كوپّان، ١٩٩٤؛ بوش - أكيرمان وبوش، ١٩٩٤، Coppens, Achermann)، أحياناً، بالانطباع بإمكانية تحقّقه. غير أن هذا ليس سوى وهم، طالما أن المدوّنات وأطر المقارنة والمفاهيم تبقى بعيدة عن النقاش. إن تطوّر الإنسان، وبكلام آخر، إن مسألة الآليات البيولوجية والثقافية للتغيير التي تجعلنا ننتقل، في خلال ثلاثة ملايين سنة، من حالة أول من يسير على قدمين إلى البشر الحاليين، لا يمكن أن تهمل طالما أننا لا نزال نعيش المساكنة بين أنظمة وجود مختلفة في مجتمعاتنا المعاصرة (أنظمة اقتصادية تقوم على الوعظ والإنتاج، ميكانيكية بأداة أو من دون أداة، سيميائية: غير لغوية أو لغوية، اجتماعية: مع سلطة موزعة أو تراتبية...). وطالما أن الأحداث المهمّة التطورية للبشر (السيطرة على الوسائل، التعبير عن التصوّرات عبر اللغة، تهجين النباتات والحيوانات...) تعيد أيضاً إلى أساليب حياة تعتبر عموماً مخطّطات بنيوية للتاريخ البشري. إن هذا التعقيد الهائل لتطور الإنسان الذي شرح طويلاً من جانب إدغار موران

في بداية السبعينات من القرن الماضي (موران ١٩٧٣، موران وبياتيللي - بالماريني ١٩٧٤، Morin; Morin et Piattelli - Palmarini)، يبقى خاضعاً للنقاش، من وجهة نظر ذرائعية، وليس فقط من وجهة نظر فلسفية أو معرفية. ومن أجل ذلك، لم تكن الحاجة ملحة يوماً إلى هذا الحد، من أجل إدماج مختلف جوانب المعارف ذات الطبيعة المتنوّعة، في الغالب، ضمن حيّز متعدّد الاختصاصات. وفي ما يتجاوز تحليل الظاهرة التطورية، يعني السؤال «لماذا المقارنة بين البشر والقرود؟»، ببساطة، الاعتراف بأن بعض الملامح المشتركة بين البشر والقرود تسمح بتوضيح فهم السلوك البشري الحالي والسابق وأخيراً، بإنتاج معرفة أكثر دقة بعيداً من النوع.

إذا كان البرهان على وجود الملامح المشتركة يسمح، في غالب الأحيان، في استبعاد خصوصية الإنسان ووحدانيته، فإن البرهنة على ما هو «خاصّ بالإنسان» ليست سوى نتيجة ثانوية ولّدتها المقارنة. إن الواقعة الأساسية المرتبطة بالتقدّم الكبير للملاحظات، في علوم السلوك، تقوم على أنه من أجل استجواب بعض الخصائص البشرية، نستطيع، لا بل يجب، أن نقارن بين الأجناس لتجنّب الانحياز في تحليل الأسئلة والمعطيات.

لنعرض الآن جدول النسب للرئيسات (الصورة ١) وجدول القدرات الفكرية لأشباه البشر (الجدول ١)، إنها تظهر عدداً كبيراً من هذه القدرات الموجودة قبل الإنسان الحديث بزمن طويل، والتي من الواجب تحليلها في علاقتها مع مجموعات أخرى، سواء أكان هذا الأمر بالمعنى النَسَبي (من النسب)، أم الانتمائي (من الانتماء).

يبرز جدول النَسَب المستعار من النظام الجديد للأجناس، في حال الرئيسات، علاقات الانتماء للرتبة بأكملها والتي تشتمل على أكثر من مئتي جنس حي. وهو يقوم على خصائص شكلية ووراثية أيضاً، وعلى عكس التصنيفات السابقة، تظهر هذه الرتبة، بخاصّة، تقارباً أكبر بكثير بين البشر والشمبانزي من التقارب بين الشمبانزي والغوريلا، مثلاً. يسمح التفكير في

«**العقدة ١٣**» في مجملها، بتحديد عدم التجانس البيولوجي والسلوكي أيضاً. فلم يعد من الجائز المقارنة بشكل مباشر بين البشر وبقية الرئيسات، بل ضمن الرتبة بأشملها، ضمن حيّز زمان يعرَّف وفاقاً للمسائل الخاصّة.

يبـرز الجدول مروحة من القـدرات الفكرية البشـرية المرتبطة بالوعي الفكري المتوفر لدى القرد الشـبيه بالبشـر (anthropoïde) أو لدى أجناس أخرى. ويمكن إعداد جداول أخرى أيضاً تقوم على الكفاءات الاجتماعية أو الحركية. وربما أظهرت هذه الجداول أنه يمكن للنشاطات البشرية، بل يجب، أن تقارن وتفسّر في تشابهها واختلافها مع نشاطات الكائنات الحيّة الأخرى.

ماذا نقارن؟

إذا اعتمدنا زاوية مقاربـة أنتروپولوجية من مجتمعات الرئيسـات، فإن الاسـئلة الأكثر تنوّعاً، تصبح متاحة عندئذٍ، حول الـروح الاجتماعية وصيغ الاسـتمرار، ودور الانفعالات والتقنيات والذكاء الاجتماعي وتربية الشباب والتعلم... والقائمة مفتوحة إلى الأبد، فمسـاهمات علم الرئيسـات أو علم النفس الحيواني، منـذ ثلاثين عاماً، لا تحصى. ولكـن كيف نبني ما يحدث في الميدان (الفعّاليات والأحداث) على مستوى الملاحظات وعلى مستوى التصرّفات العفويـة للحيوانات فـي بيئاتها؟ ولا يمكن لموضـوع المقارنة أن يكون «طبيعياً أو معرّفاً بشـكل مُسْـبق»، فقط، منذ اللحظة التي يكون فيها هدفنا مقارنة متعدّد الاختصاصات مترافقة مع تعريف متشـدد وعملياتي معاً لهذا السلوك أو ذاك (لا يغيّر من طبيعة الموضوع المدروس، بل يبقى مفتوحاً بشـكل كافٍ كي يتمكّن من اسـتيعاب تنوّع سـلوكي يتجاوز تنوّع الجنس). يجب أن يُبنى موضوع المقارنة بدقة باعتبـاره موضوعاً متغيّراً ضمن الجنس وثابتاً بين الأجناس، وفاقاً للمنظور الاستكشافي الذي نعتمده.

يجب أن يأخـذ تعريف آلية أو ظاهرة أو سـلوك (نظـام القرابة، الفرق الجنسـي للمهمات، طرائق النـوم...) في الاعتبار طبعـاً، الأجزاء المختلفة

الخاضعة للنقاش (البيولوجية أو الثقافية) كما يأخذ في الاعتبار في ما إذا كانت الغاية أنتروپولوجية كي تتوافق مع الموقف الأكثر تعقيداً وتتجنّب، بذلك، أن تصبح مصدراً لاختزال مزعج.

ولكن ما الموضوع الذي نعتمده أو نختاره وفاقاً لأي إشكالية أنتروپولوجية؟ وبأي درجة من التعميم أو الدقة؟ إذا نحن حدّدنا بداية علم الرئيسات الياباني مع نهاية الحرب العالمية الثانية، فإننا نلاحظ أنه كان في جزء كبير منه، موجّهاً من خلال تساؤلات أنتروپولوجية عامة (حول أصل المجتمعات والمحرّمات والثقافة...)، وأن الملاحظات التي تمت على القرد الآسيوي في البيئة الطبيعية، قد أنجزت من خلال هذا المنظور الفكري (كاواي، ١٩٦٥، Kawai؛ أسكويث، ٢٠٠٠، Asquith؛ ناكامورا ونيشيدا، ٢٠٠٦، Nakamora et Nishida؛ وإيشيكاوا، ٢٠١١، Ichikawa). لنفكّر، في تلك الفترة، في نزعة التركيز على الإنسان في البحوث الغربية، وفي الجمود الوجودي الذي كان علينا ولا يزال، تجاوزه من أجل الحوار بين فروع البحث وتقاليده! فعلم الحيوان والأنتروپولوجيا يتباعدان من دون كلل (جوليان، ٢٠١١).

هل جميع موضوعات الأنتروپولوجيا ذات قيمة وممكنة وقابلة للتطبيق على الرئيسات؟ بالطبع لا. ولكن، ومنذ اللحظة التي نحدّد فيها واحداً من هذه الموضوعات، على قاعدة مجموعة وقائع قابلة للدراسة الموضوعية: كي نعالج هذا الموضوع من أجل مقارنة متعدّدة الأوجه؟ أولاً، وقد قلنا ذلك، من خلال التحديد بأننا نستخدم مقاربة تاريخية أو بنيوية أو حركية، ومن خلال الشرح بوضوح لسبب اختبار موضوع البحث.

إذا ما تساءلنا مثلاً، عن اللعب عند البشر والقرود، علينا أن نملك الأطر المفهومية الخاصّة بمختلف العلوم، كي نوازن بينها. هل بإمكان اللعب الذي نلاحظه لدى الرئيسات العليا أن يعيد إلى مفهوم «الواقعة الاجتماعية الشاملة» العزيزة على الأنتروپولوجيا منذ «موس»، أم علينا أن نختزل التبؤر واعتبار

اللعب سلوكاً محدوداً ذا أبعاد ترتبط بالتطور الجنيني (بخاصّة التعلم أو أبعاد التكيّف؟ سيصبح التعريف المختار ومستوى العمل العريض إلى حد ما، بذلك تمييزيَّين، إن إمكانيات المقارنة والتأويل ستتغيّر بشكل كبير، بين تعريف تاريخي وأنتروپولوجي مفتوح، الإنسان اللاعب (l'Homo ludens) الذي قال به هويزنغا (Huizinga، ١٩٥١)، وتعريف علم النفس الحيواني الأكثر تركيزاً (بيكوف، ١٩٩٨؛ پالاجي، وكوردوني، وبورغونييني تارلي، Bekoff; Palagi, Cordoni et Borgognini Tarli، ٢٠٠٤).

فكل شيء مرتبط أيضاً بالطريقة التي نتعرف بها على اللعب باعتباره موضوعاً «طبيعياً» متجاوزاً للأجناس أو أنه مجموعة تصرّفات يمكن لمكافِآتها أن تختلف بشكل كامل، من جنس إلى آخر (مورو، Moreau، ٢٠٠٩). إني أرى أن هذه «الخاصّة الطبيعية» مسألة أساسية لأنها تسمح بالأخذ في الحسبان، مسألة التعرف والتصنيف «هذا لعب» (باتسون، Bateson، ١٩٥٥)، من وجهة نظر عملية. كيف تتعرف حيوانات من أعمار مختلفة (يافعون وبالغون) على إشارات اللعب، أو اللعب؟ كيف بإمكان جنسين متباعدين تصنيفياً تجاوز خوفهما المرتبط بالسلوك العدواني وسلوك القنص واللعب معاً؟ من المناسب، في هذه الحالات، وصف التصرّفات التي حدّدت بشكل جديد (الإيماء والحركات) والأجواء المحيطة أيضاً. كيف نصف جواً محيطاً ضمن مشهد أساسي وموجّه «هو موضوع» علوم الإنسان؟

تبين هذه الإشارة المختصرة إلى أين تقودنا المقارنة المتعدّدة الأغراض عادة: إلى تحديدات فكرية جديدة علينا أن نجيب عنها من خلال إبداع طرائق وصفية جديدة تكشف عن موضوعات، لم تكن مرئية من جانب.

وعلى عكس تحليل التصرّفات المحدّدة بشكل جيد، لا يمكن مقارنة الظواهر العامة، مثل ظاهرة «الثقافات الحيوانية»، بتأنٍ بسبب غياب البناء المُسْبق لقواعد المنطق والعمل، على ما أرى. إن هناك، طبعاً، الرهانات الرمزية والإيديولوجية والفلسفية أيضاً، والتي تقع في أساس المسألة الثقافية

وأصالة الإنســـان، غير انها معروفة جداً. لقد بدا من المستحيل، ومنذ أربعين ســـنة تقديم إجابة دقيقة على مســـألة الثقافـــات الحيوانية (دوكـــرو، ودوكر وجوليان، Ducros، ١٩٩٨)، بسبب العديد من التعاريف القائمة والمتناقضة: فبعض هذه التعاريف امتـــدادي وبعضها الآخر تضمينـــي، وبعضها باطل أو مصطنع لهـــذا الغرض (انظر بوش وتومازيلّـــو، ١٩٩٨، Boesch، في مقابل إنغولد، Ingold، ١٩٩٨).

إن مسألة وجود ثقافات أو الثقافة لدى غير البشر ذات دلالة، على مستوى أكثر اتســـاعاً، بالنســـبة إلى الصعوبات التي تعترض قيام الحـــوار بين العلوم المختلفة، ســـواء اعتبرنا أن الثقافات ذات وجود ضمنـــي وتتلاقى مع عبارة «نحن نعيش في الثقافات»، أو أنها أداة تســـمح بوصف أشـــكال الجماعات البشـــرية وعلاقاتها في ما بينها، ضمن تصوّر ليفي-ســـتروس [١٩٧٣] مثلاً. تقدّم الثقافة باعتبارها نمطاً أو صيغة (نعيش وفاقاً للثقافات) (إنغولد، ١٩٩٤؛ جوليان، ٢٠٠٠)، خيـــاراً ثالثاً أكثر دقة وفاعليه، للتحليل، إلّا أنها تهمل تماماً النقاش بين العلوم الطبيعية وعلوم الإنسان، ذلك أن هذا النقاش غير قادر، في الواقع، وحقاً، على الانطلاق إلّا إذا اتفقنا على تعريف مشترك للعمل.

وإضافة إلى اللغة والمفاهيم المشـــتركة، تقـــوم طريقة أخرى في تجاوز مشكلة شـــرعية وجهات النظر هذه، على اختيار مقاربة ذرائعية تسمح بمقارنة المعطيات عن قرب.

لقد ظل البشـــر والحيوانات، حتـــى وقت قريب، يتمايـــزون من خلال طبيعتهم الأصلية: «البشـــر هم هكذا، والغوريلات هي هكذا»، وكذلك أيضاً «لأن البشر يعملون»، وبقول آخر «يصنعون»، أي يؤثرون في العالم ويبدعون ويبحثـــون، وهم إذاً، ومنذ أول الأدوات المنحوتـــة، صنّاع تاريخهم؛ ويجمع علمـــاء الأنتروبولوجيا الماركســـيون والبنيويـــون على هذه النقطة بشـــكل يثير الاســـتغراب (غودولييـــه، ١٩٨٤ و١٩٩٨؛ دو هـــوش، ١٩٦٣و٢٠٠١ Godelier, De Heusch). لنشـــر طبعاً، أنه في مثـــل هذه الحالة، تقوم الثنائية

حول/ الحالة الحيوانية/ الحالة البشرية، والنزعة المتركّزة حول الإنسان دوماً بدورها البنائي.

يقوم التمييز بين مجتمع «بارد» ومجتمع «ساخن»، على المستوى الخاصّ، أي مستوى جنسنا (ليفي-ستروس، ١٩٦١؛ هارتوغ، Hartog، ٢٠٠٣)، بعملية التقسيم المتركّز حول الذات الأوروبية نفسها، كما سابقتها المتركّزة حول الإنسان. إن مسألة البشر صناع تاريخهم، على عكس الحيوانات الخاضعين للتغيير الخارجي، أو لنردّد ما كان يقال عن ذلك بين عامي ١٩٦٠ - ١٩٨٠، إن مسألة «الانتقال من البيئة إلى الاقتصاد» (فولي، Foley، ١٩٩١)، يمكن أن تثار دوماً، إلّا أنها تقودنا إلى مأزق لشدة اتساعها وصعوبة دراستها الموضوعية. يجب إعادة التفكير في اللغة والفعل إذاً، وكذلك الاهتمام بتحليل العلاقات، بدل الاهتمام بتحليل الموجودات. ويمكن مقارنة أفعال الحيوانات والبشر وفاقاً لتشريحهما وقدراتهما الفكرية والبيئات، وكذلك أيضاً وفاقاً لتصرّفهما السلوكي والمادي. وتقدّم الحركات والتواصل الصوتي أو أي نتاج صنعي على اختلاف وتنوّع أشكاله وألوانه، مادة غنية جداً للمقارنة مع البشر الحديثين. وأرى بهذا المعنى، أن علينا اختيار مقاربة مقارنة للتعابير والأشياء المادية القائمة، كي نتخلّص من العقبة الجوهرية والسماح بالدراسة الموضوعاتية للمقارنات والتداخلات على الأسس نفسها.

ولكن لنعد إلى السؤال: «ماذا نقارن؟»، إن أي موضوع قابل للمقارنة طبعاً، غير أن المواضيع جميعاً لا تحمل المغزى الاستكشافي نفسه، ما إن نخرجها من حقل العلم. ولا تتطابق موضوعات علم ما مع موضوعات علم آخر، حتى لو كانت تحمل التسمية نفسها. ومن المناسب بالنتيجة تحديد قيمة انتقال الموضوعات الذي نقوم به من حقل إلى آخر. إن الأبحاث حول التقمص الوجداني التي رأيناها تنتقل من الفلسفة الأخلاقية إلى العلوم العصبية مروراً بعلم السلوك الحيواني أو علم النفس (بيرتوز وجورلان، ٢٠٠٤، Berthoz et

Jorland)، ستختلف كثيراً عن موضوعات بحثٍ لها وجود خاصّ في حقلين علميين يمتلكان دلالات متناقضة أحياناً. هل «سلوك المصالحة» المكتشف والموصوف لدى الرئيسات في عام ١٩٨٠ (وال، ١٩٩٢)، متوافر لدى البشر؟ هل هو متوافر بأبعاده البشرية الرمزية والطقسية، وفي هذه الحال، هل هو من الطبيعة نفسها، كما لدى القرود؟ لا شيء مؤكداً، ومع ذلك فالأمر يستحق التمحيص. نلح على هذه الموضوعات الخاصّة لأنها تسمح لنا بالخروج من أغلالنا الانضباطية وبالتساؤل حول أهمية موضوعات معرفة بشكل مُسْبق (الآخرون، القرابة، الهوية، الجنس...)،نعمل معها، وتستغرق حواراتنا المتعدّدة الاختصاص، معظم الوقت.

حين عالج علم السلوك البشري في السنوات ١٩٧٠ - ١٩٨٠ مسألة الثوابت السلوكية البشرية وما قبل البشرية (أيبل-إيبسفِلدت Eibel- Eibesfeldt,)، كان باستطاعته الدخول في نقاش مع الأنتروپولوجيا العامة التي كانت تهتم، من جانبها بالكليات (اللغوية والرمزية والتواصلية) التي تؤسس للثقافات. واليوم، ومنذ زمن طويل مع ذلك، يبقى الحوار محدوداً، إذ يدّعي علم الاجتماع الإحيائي الذي أصبح سيداً للموقف، في تلك الحقبة، صفة علمية لا تضاهى، فيما أهملت الأنتروپولوجيا هذه الموضوعات. إذ صبّت هذه الأخيرة اهتمامها على الملامح المتنوعة للمجتمعات الإنسانية، وكذلك على العلاقات بين مختلف المجالات والمخطّطات الاجتماعية. يجب ألّا نبحث عن الثوابت الثقافية في الذرات بل في الأنظمة والبنى أو في العلاقات الخاصّة بين أقسام (فردية واجتماعية واقتصادية ورمزية) المجموعات الإنسانية (تايلور، ٢٠٠٢). ويتأتى معظم عدم الفهم بين علم السلوك الحيواني والإتنولوجيا عن هذه الفروق في التصوّرات، وذلك على الرغم من الحوار (محاضرة، ديلوارت، ٢٠٠١، Delwart).

إذا نحن قبلنا هذا الطموح الحركيّ عوضاً عن الوجودي، أي الطموح الذي يربط بين مختلف مستويات المجتمعات الحيوانية في تأثيراتها، فإن

مقارنة التجمّعات البشرية جداً مع التجمّعات غير البشرية، من خلال وجود تصرّفات متشابهة، لا يمكن إلّا أن تأخذ اتجاهاً جديداً وبعداً جديداً.

من نقارن؟

تثار مسألة الكائنات أو الموجودات الخاضعة للمقارنة، كما قلنا، وفاقاً للتساؤلات والموضوعات والاتجاهات - التطورية أو البنيوية أو الانبثاقية - التي نرسمها. وسواء استجوبنا هذا الأنموذج أو ذاك من السلوك، مثل فعّالية استخراج الطعام بواسطة أدوات لدى البشر، أو الرئيسات الحالية أو بشر ما قبل التاريخ، فإن خطوط المقارنة تتنوّع بشكل جوهري. إذا كانت إشكالية الانطلاق تقوم على إعادة بناء صيغة حياة أسلاف البشر والذين عاشوا منذ مليوني سنة، على أساس آثارهم الباقية، يمكن لأنموذج فردي، أو بشري، أن يستخدم. وفي الحالتين، سيسمح المثال الحيّ الذي نمتلك معلومات غنية عنه (عن الوظيفة والغايات والاستعمالات والدلالات والاستنتاج غير الوظيفية للأشياء...) - من خلال نقل الصفة والاستنتاج - بتأويل المعطيات الآثارية الناقصة، بحكم التعريف. إن هذا الأنموذج من المنهجية السلوكية الآثارية، قد أفسح في المجال لاستنتاجات متنوعة (إساك، ١٩٨١؛ سَتّ، Sept, Issac، ١٩٩٢، ولمشاريع حقلية (جوليان، ٢٠١٢، باكويل وديرّيكو، Backwell et D'Errico، ٢٠٠١؛ هاسلام، ٢٠١٢، Haslam). غير أنه، وفي معظم الحالات، وبما أن الرهانات ذات طابع وظيفي: «هذا الأنموذج أو ذاك من الأدوات قد استُعمل...»، أو ذات طابع انتفاعي: «استُخدمت هذه الطريقة أو تلك...»، فإن تحليل الفروق الخاصّة أو العامة، نادراً ما تم. وتنتصر المحدّدات المادية وتمنح الشرعية للمقاربة. ومع ذلك فإن شرعية المقاربات تعتبر مسألة مميّزة من أجل تأسيس المعرفة، وإلّا فإننا نسقط في كتابة سيناريوات أو شروح ذات بعد واحد، تبقى فائدتها موضع جدل كبير، كما نوّهنا إلى ذلك سابقاً.

على مستوى آخر من العمل، كبير، يستجوب الأنظمة الاجتماعية القائمة لدى أسلاف البشر الذين عاشوا منذ مليوني أو ثلاثة ملايين سنة، أو لدى آخر الأسلاف المشتركين، يجب أن تشمل المقارنة مجموعة من أشباه البشر، أو بدقّة أكبر أشباه البشر القادرين أو المنخرطين بالعملية. ويقوم العنصر التصنيفي، إذاً، بدور مهمّ، في هذه الحالة، حيث الغاية فهم تطوّر البنى الاجتماعية على مستوى أوسع، وعلى مدى مئات الألوف من السنين، للتعبير عن هذا التطور على مستوى الاستمرار (انظر الصورة ١ والجدول ١، ص ١١٣-١١٤).

إذا اعتبرنا أن وجود أنظمة اجتماعية معقدة يتطلّب، بالضرورة أيضاً، امتلاك قدرات استباقية وتخطيط وتخفٍ ونظرية حول الفكر والوعي المفكّر، إلخ، فإن جميع الرئيسات المرشّحات لمثل هذه القدرات (الغوريلات والقرود الآسيويين والشمبانزي، وشمبانزي الكونغو) معنية بالمقارنة. وسنتساءل أيضاً حول المرشحين الراسبين خارج العائلات أو الفروع: (قرود العالم الجديد، والحيتان والببغاوات). وسيكون علينا شرح الأسباب التي من أجلها قد استبعدوا من التحليل. إن القرود الأميركية الجنوبية التي تدهشنا من تصرّفاتها التقنية أو القنص (فيزَلبيرغ وأدِسّي، Visalbergh et Addessi، ٢٠٠٩)؛ زاتوني ميلانو وأوروخو مونتيخو فيليو، Zattoni Milano Auraujo Monteijo Filho، ٢٠٠٩)، قد انفصلت عن رئيسات العالم القديم، منذ أربعين مليون سنة. وهي توضح، مع ذلك، هذا التوافقات التطورية المفيدة جداً، من أجل إدراك التنوّع والمرونة في التصرّفات. وتسمح القرود الأميركية، من خلال مآثرها التقنية، بالمقارنة مع قدراتها المادية، بإضفاء صفة النسبية على العوامل الفكرية أو المحرّكة، ليس لدى البشر فقط، بل لدى أشباه البشر.

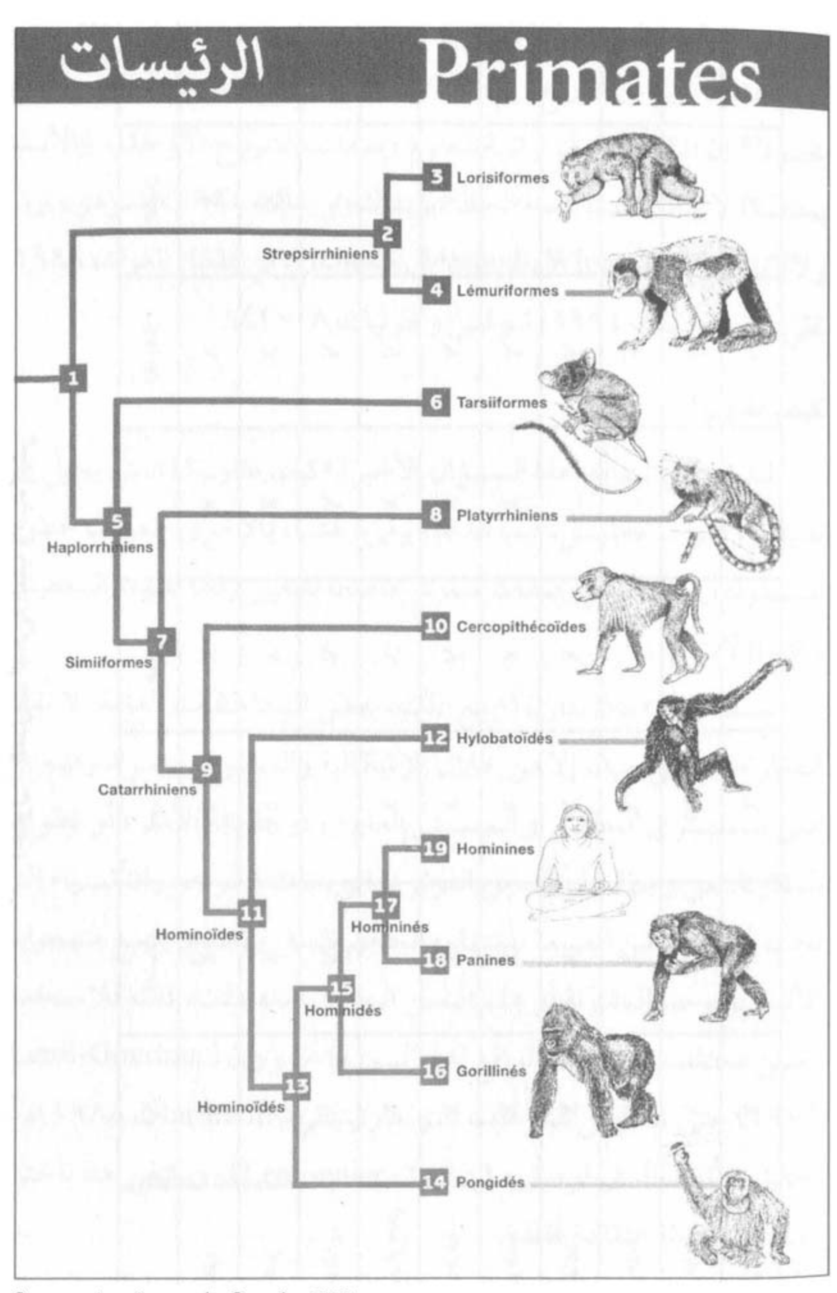
يجب أن يتعدّل السؤال: «من نقارن؟»، بسبب الإشكالات وكذلك المستويات المقارنة: المستوى الأصغر (تحليل ملمح وظيفي بسيط مثل التأثيرات الأساسية على المادة، الجر والضغط)، المستوى المتوسط (حول

مكانة السلوك في التطور، مثل أكل اللحم أو الثقافة الاجتماعية) أو المستوى الأكبر (عبر محاكاة تصرّفات أسلافنا، أو عبر إدراك وظيفة هذه البنية العلائقية أو تلك، بعيداً من الأجناس، مثل تقاسم الطعام أو عدم توازن التبادل).

يمكن لمدوّنات المعطيات التجريبية أو الطبيعية، أن تكون محدَّدة أو متسعة جداً، وأن تعالج نوعياً و/ أو كمياً. وتسمح المعطيات المجمعة، في حال أبحاثي الخاصّة حول أدوات الشامبانزي وأسلاف البشر، بمقاربات دقيقة جداً بالمقارنة مع أدوات مشابهة تستخدم في كسر الجوز (جوليان، ١٩٩٦)، غير أنها تثير الكثير من العراقيل أمام التأويل والتعميم، وذلك لأسباب مختلفة ترتبط بالتقطع التطوري والزمني بين الشامبنزي المعاصرة (التي لا نعرف بدقة أسلافها ولا تاريخها الطويل، أو أسلاف البشر الذين يعودون إلى مليوني سنة خلت، وزالوا أو انتجوا أشكالاً بشرية أصلية.

لا يشكِّل التقطع التطوري، مع ذلك، مشكلة، إذا لم يكن لدينا الطموح في شرح يعتمد مصطلحات الأصول أو الاستمرار. ونجد هذه الغواية، لسوء الحظ، في معظم الدراسات ذات الطابع التطوري، فجميعها يميل إلى كتابة التاريخ المستمر، أو إلى بناء روابط سببية لا تنسجم مع المعطيات المتوافرة حول تنوّع تصرّفات أسلاف البشر والشمبانزي. إن ضغط النماذج لا يزال قوياً جداً (ومضراً بالتأويلات المحايدة، فقد جرت، مثلاً، الإشادة بهذه الجماعة الحيوانية أو تلك باعتبارها أكثر قدرة على الانجاز كما جرى تفضيل هذا الجنس لأنه أكثر قرباً من البشر). وهناك مثال وحيد: إن الأبحاث الأثرية في مواقع الشمبانزي، والتي قام بها ميركادر (ميركادر وبارتون، Mercader et Barton، ٢٠٠٧) مهمّة في نتائجها (حيث تبين مرور ٤٣٠٠ سنة من نشاط كسر الجوز لدى أشباه البشر)، إلّا أن هذه النتائج تتعرّض لنقد شديد بسبب الطريقة المستخدمة في تقريب الفن اليدوي للشمبانزي من صناعة الإنسان قبل مليوني سنة، وكأن الشمبانزي لم تتطور، بل توافقت مع أنموذج، أولي، مع أنموذج أصلي يمكن تطبيقه، من دون تفكير، على مواقف سابقة. يمنح

الصورة ١. شجرة أنساب القرود



Sources : Lecointre et Le Guyader, 2001.

الجدول ١ القدرات الفكرية العليا لأشباه البشر

	البشر	الشامبانزي	الغوريلا	السحلاة		الكابوشان	الدلفين	الغراب
التقليد	X	X	X	X	X	X	X	X
التقدير	X	X	X	X	X	X	X	X
الخداع المناورة	X	لأ		لأ	لأ	لأ	–	لأ
التقمص و الوجداني	X	X	X	X	X	لأ	–	–
إسناد الرغبة	X	X	X	لأ	X	لأ	X	?X
اختيار البقعة	X	X	X	X	X	لأ	–	لأ
المحاكاة	X	X	X	X	–	لأ	X	?X
النقل الفعال	X	X	X	–	–	لأ	?X	لأ
تصنيع الأدوات	X	–	?X	–	–	لأ	لأ	لأ
استعمال الأدوات	X	X	X	–	X	لأ	X	لأ

الموقف التصنيفي،عندئذٍ، وحده الشـرعية (كما في برهان ٩٩٪ من الحمض النووي المشـترك) لهـذا التقريب: لِمَ يسـيطر ما هو جنيني وسـلالي على تصرّفات الأشياء أو التاريخ، إلّا أن تكون الغاية إرضاء العلماء الماديين الأكثر خمولاً؟ إن النقاش حول تراتبية العلوم وصفات الشروح (الوحشية والأنسية بخاصّة) لا يزال قائماً، لسوء الحظ (بريماك وبريماك، ١٩٩٤، مسودي، ويتن ولالاند، ١٩٩٨، Premack, Mesoudi, Whiten، في مقابل إنغولد، ١٩٩٨؛ غيّي-إيسكوريت، ١٩٩٤؛ شوڤِنيْي وجوليان، ٢٠٠٨).

كيف نقارن؟

لنذكر، في النهاية، هذا السـؤال الأخير: «كيف نقارن؟» الذي يحيل إلى تقنيات وأدوات تحليـل، فيما هدفنا، يبقى، هنـا، بالأحرى، تعريف خطوط السـلوك وليس تقديم وصفات مقارنة خاضعة للتغيير وفاقاً لطبيعة المعطيات والتساؤلات.

يسـتدعي «ماذا نقارن؟» مع ذلك، بعض الملاحظات العامة. لا تُفهم المقارنة، بشكل جيد، إلّا من خلال الإشكالية والمستوى - سواء وضعناها على المسـتوى الخاصّ أو المسـتى العام- ودرجة دقة الأشياء أو الظواهر المقارنة، من وجهة نظر القياس الفوتوغرافي، تلك الظواهر والأشـياء التي يجب أن تكون من الطبيعة نفسها، والحجم نفسه. وتصبح جميع منهجيات الأنتروپولوجيا المقارنة أو علم النفس المقارن، بعد ذلك، قابلة للاستخدام (مـن مختلف درجـات الواقع لدى لـوروا غـوران (Leroi-Gourhan، ١٩٧١) حتى تحليـل التنوّعات لدى مارتينيللي(Martinelli، ١٩٨٨)، أو تحليل الأنظمة لدى لومونييه (٢٠١٠، Lemonnier)، ونكتفي هنا باختيار أمثلة من التقانة الثقافية فقط).

إن الظواهر كافة (الاجتماعية والاقتصاديـة والفكرية...) التي نأمل في التعبيـر عنها هي، بالطبع، ظواهر وحالات (تصورات محدّدة في زمن زاي)،

وهي ثمرة للتاريخ الطبيعي والثقافي، أو طبيعية وثقافية. وبقول آخر، وسواء أكنا منفعلين أم فاعلين، فإن البعد التاريخي لكل ظاهرة بيولوجية أو ثقافية، لا يمكن أن يُستبعد سوى لفترة. وحتى إذا نحن فضلنا مقاربة أنتروپولوجية مقارنة لا تسعى بالضرورة إلى إعادة رسم الثوابت الفاعلة، فإن علينا، بشكل أو بآخر، أن نتحكّم بمختلف الحقب الزمانية (للأجناس وذاكرتها وانتاجها) ضمن المقارنة.

يتطلّب فعل المقارنة طرفي مقارنة، أقلّه، يجب أن يعرّفا بدقة قبل العملية. وتتطلّب وحدة المقارنة والفعل الخاصّ بكل طرف مقارن، أيضاً توصيفاً مُسْبقاً.

إذا نحن أشرنا هنا إلى هذا المبدأ الأساسي في علوم المواد التي تدرس أشياء خاملة، فذلك لأن عدم التناظر الطبيعي في علوم الإنسان - بشر من جهة وحيوانات من جهة أخرى - يفرض، عموماً، كل أنواع الإسقاطات الأنتروپولوجية والحيوانية التي تصعب السيطرة عليها. وبسبب الطابع المميّزة للبشر والقرود، فإن مصطلحات المقارنة تُقبل، في الغالب، في عدم تناظرها. وسنضطر لملاحظة أن الانحراف ذا الطابع البشري كامن في جميع الاعمال التي تتعلَّق بالبشر والرئيسات تقريباً، أو حتى برئيسات ورئيسات وفاقاً لدرجة انتمائها للبشر. ومع ذلك، يجب أن نقوِّم هذا الانحراف وندرسه ونستوعبه، وقد عبرنا عنه بطرائق مختلفة.

إذا أخذنا الحركة البشرية مثلاً، وحركة أشباه البشر، يمكننا أن نوجّه التساؤلات حول ما يتعلَّق بمن يسير على قدمين وإلى خصوصيته، وإلى تمايزاته الفعّالة، إلخ. وبذلك تتوضح الوقائع من وجهة نظر سلالة البشر، أو على العكس من ذلك أن نقف من وجهة نظر من يسير على أربع ونكشف الخصائص الحركية لهذه الحيوانات، باعتبارها حلولاً تكيّفية تشبه في أصالتها حلول من يسير على قدمين. ويجد الباحث نفسه أمام خيارين إذاً: أن يقارن بالنسبة إلى البشر (الحاليين أو القدماء)، أو أن يقارن من دون طرف ثابت

للمقارنة. وهنا أيضاً، لا يشكِّل الانحراف والطابع البشري مشكلة مطلقاً، إلّا إذا لم يأخذ في الاعتبار في المقارنة فقط.

إن نقد نزعة البشرية أمر سهل ودارج، إلّا أن تغييراً واضحاً قد حصل، في السنوات العشرين الأخيرة، يظهر اليوم، ضرورة إعادة الإمساك بهذه المسألة التي أهملت، على مدى نصف قرن من النزعة السلوكية. ونجد، من بين المواقف الأكثر انتشاراً، تلك التي ارتبطت بالدفاع عن قضية حيوانية وطالبت بمعالجة تحترم أولئك وهؤلاء (بورغا، ١٩٩٧؛ جانجين ويلمر، ٢٠٠٨، Burgat, Jeangène Wilmer)، أو نجد الموقف المنهجي الذي يعتمد البرهان الذي يقول إن الشرح ذا النزعة البشرية (لهذا السلوك أو ذاك)، هو الأكثر شحاً (وال، ١٩٩٢). وهناك موقف ثالث أدافع عنه مع ڤيرونيك سرڤَيْ (رينك وسرڤَيْ، Renk et Servais) وهو يقوم على استخدام نزعة بشرية (بعد دويت أوجامار، Dewitte et Jamard، ١٩٩٣) ننعتها بالنزعة البشرية «النقدية» أو «المنهجية». إن وجود أكوان سيميائية منفصلة لا تتراكب إلّا بشكل جزئي (بويساك، Bouissac، ١٩٨١)، قد دفع ڤيرونيك سرڤَيْ إلى تطوير تحليل مع وصف مضاعف للتفاعلات بين الأجناس (بخاصّة الدراسة التي قامت بها حول إسناد حالات فكرية لكبار القردة وصغارها في حدائق الحيوان، من أجل مشروع «بشر ورئيسات ضمن الأفق» (سرڤَيْ، قيد الصدور). ونستند، إلى مستوى أكثر شمولاً، إلى وجود تشابه في الانفعالات أو القدرات الفكرية بين القرود والبشر. ونتبنى، أيضاً، واقعة أننا نحيّد جزءاً من الانحرافات ذات النزعة البشرية (جوليان، ٢٠٠٠) من خلال استجواب الرئيسات، من وجهة نظر أنتروبولوجية، وأن تساؤلاتنا تختلف بوضوح عن تساؤلات عالم الحيوان.

إذا بقيت مسألة الأصالة البشرية مستترة دوماً، وغير مفيدة ربما، فإن قضايا غيرية الكائنات والظواهر وأبعادها تثير، بالمقابل، العديد من المشكلات النظرية والعملية التي لا يعود باستطاعتنا تجاهلها. عندما نقارن

مجتمعين بشريين حاليين، سواء أكنّا علماء اجتماع أم أنتروپولوجيا، وحتى حين يكونـا على طرفي نقيض، بسبب نظام الانتاج فيهما مثلاً، وبسبب تنظيمها السياسي أو الرمزي، فإن الفاعلين فيهما، ومهما كان شكلهم الخارجي، يتطابقون تماماً (Homo sapiens sapiens)، ويمتلكون القدرات الجسدية والفكرية نفسها. تقوم المقارنة على الأساس نفسه، وعلى المحور نفسه الذي يمنح الشرعي. وعلى العكس من ذلك، حين تملك الكائنات الخاضعة للمقارنة قدرات مختلفة جداً (حركية وفكرية واجتماعية) فإن الصعوبة في جمعها وتأويل سلوكها تزداد.

يمكن لهذه المشكلة الطبيعية مع ذلك، أن تجد مخرجاً إذا تمت المقارنة من خلال الأسئلة (لا نقارن بشكل مطلق بل من خلال أسئلة علمية خاصّة) ومن خلال الموضوعات (بمعنى آخر من خلال أسئلة تعتمد على موضوعات «نصف طبيعية ونصف مصطنعة»، أي موضوعات علمية ومن خلال تصرّفات (تسمح بمقارنة الفعّاليات والتغييرات، وتاريخية الحيوان والإنسان).

افتتاح

لقد قام تمييز البشر والتقسيم الكبير طبيعة/ ثقافة، على تمايز وجودي، نوعي. ولم يكن بإمكان الرئيسات، بسبب الخصائص المختلفة بين البشر والحيوانات، أن تدخل في المقارنة، أي أن تدخل في حيّز التحليل نفسه. لذلك فقد استخدمت للصد، أي باعتبارها صورة سلبية عن البشر. لقد اغتنت هذه الثنائية، المنهجية أحياناً، بعد ذلك بتمييز متدرّج، حين كان المطلوب تمييز التصرّفات الجديدة التي تختلف عما كان يجري منذ مليوني سنة (إيساك، Issac، ١٩٩٨). فقد أصبحنا بشراً بالتدريج. وقد أعاد اللقاء بين علم السلوك الحيواني وعلم ما قبل التاريخ في الستينيات والثمانينيات، الصلة، مع المسلَّمة التتابعية الداروينية. فقد تمت، منذ عقود عدة، مقارنة وتسجيل بشر ماقبل التاريخ والرئيسات في تتابعات منطقية لم تتمكن معها السوابق (Para:

شـــبيه؛ proto: بدائي؛ anté: ما قبل؛ pré: ماقبل) مـــن إخفاء الصعوبات التي نصادفها في عملية التعبير عن التشـــابهات بين الكائنات. لقد كان لرئيسات «ما قبل الثقافة» أو «بدائيي الثقافة» قيمة أكبر من دون شـــك من «الثقافيين» الذين ربما نافسوا الخصوصية البشـــرية: لقد سمحت الأدوات البدائية بالدلالة على البدايات الأقدم، وباختصار مســـافات الفهم بين الســـلالات البشـــرية وشبه البشـــرية. لقد اســـتُبعدت هذه المقاربات المفرداتية والإدراكية لحسن الحظ، من خلال ملاحظات علم الرئيســـات وعلم النفس، ويقوم انحيازي هنا، على تقدير قيمة هذا الأمر وملاحظة أن مســـائل النوعية أو الدرجة لا تحمل ســـوى أهمية استكشافية محدودة، علينا الآن أن نفتح أطرها الخاصّة والزمنية، ونحلل، ضمن هذه الأطر، الكفاءات ونحدّد الإنجازات البشرية.

لم يعد لإطار التطور وحيد المســـار من ســـبب للوجـــود طبعاً، إلّا على مســـتوى عريض جداً، وتبقى المفاهيم التدريجية أو الدقيقة (غولد، Gould، ٢٠٠٢) شـــمولية جداً، ولدرجة لا تســـتطيع معها أن تحتـــوي تعقيد الأنماط الســـلوكية وتنوّعها التي نصفها لدى البشـــر والقرود، ذلـــك أن هذه الأنماط تعمل على مستويات زمنية أكثر حصرية (أجيال عدة مثلاً). ونفتقد اليوم بشدة نظريات التطور التي تدمج العوامل البيولوجية كما العوامل التاريخية. وإذا قمنا باستعراض تراجعي للســـنوات الخمسين الأخيرة، فإننا سنضطر لملاحظة أن أنموذج لوروا-غوران «للحركة والكلام» (لوروا-غوران، ١٩٦٤-١٩٦٥)، لا يجد ســـوى صدى ضعيف في الوقت الراهن. إن أسباب هذا الغياب معقدة ومتنوّعة، غير أن بمقدورنا القول إنها ترتبط بالمنطق المعرفي وبتاريخ العلوم أكثر من ارتباطها بالموضوعات والمعطيات الراهنة.

ما إن نقبل الفروق التاريخية المتوازيـــة التي تقود إلى التجارب الخاصّة المختلفة - التي يمكن لبعض مميّزاتها أن تكون متماثلة (مع أصل مشـــترك) أو متشـــابهة (من أصول متمايزة) - حتى تظهر تشـــكيلات أكثر تعقيداً وتنوّعاً مما نتصور. وعلينا ألّا ننســـى أنه قد عاشـــت، في ماضينا، أجناس عدة وأنواع

أيضاً (الإنسان الأسترالي والإنسان الحديث) بل وتعايشت، وأنه ليس هناك من تاريخ مؤكّد ضمن بيئة جسدية أو دماغية واحدة، بل هناك تواريخ في تشريح متنوّع يجب أن يوصف ويفهم. ولا ننتقل أيضاً من تاريخ بيولوجي حيواني يتبع علم الحيوان لوحده، إلى تاريخ ثقافي بشري يعود إلى الآليات الاجتماعية فقط. نحن نواجه اليوم بشر ما قبل التاريخ الذين يسيرون على قدمين وحرفيين امتلكوا سلوكاً رتيباً، على مدى مئات الملايين من السنين، كما نواجه الشمبانزي التي تسير على أربعة، تلك الحرفية ذات السلوك المتنوّع والتقليدي. هل من الممكن أن تصبح رئيسات اليوم أكثر «تطوراً» من أسلافنا؟ لم لا، ولكن ما أهمية ذلك طالما أن المسألة خادعة ومرتبطة بالطبيعة المقتضبة للمواد المقارنة أو بالمنهجيات المستخدمة أو بالمعارف التي قليلاً ما تنشر.

وبعيداً من المقارنة المتعدّدة الاختصاصات، والتي لن ألح على أهميتها، أود أخيراً أن أثير مسألة الأنظمة الزمنية المحتملة بالنسبة إلى غير البشر أو ما قبل البشر. تستخدم الرئيسات المحرومات من اللغة ذات التمفصل المضاعف (المؤلفة من كلمات وحروف) والأنظمة الرمزية المتجسّدة في الأشياء، بالمقابل، أنظمة تواصل معقدة، أو أنها تثبت وجود ذكاء اجتماعي واستراتيجي، كما أنها قادرة أيضاً، على نقل المعارف عبر الأجيال. وتثير مجتمعاتها غير المتجانسة، والتي تعتبر الغيرية فيها رهاناً علمياً أساسياً، أسئلة غير مطروقة تتجاوز الأسئلة الفلسفية المرتبطة بالتمايز البشري (فونتنَيْ، ١٩٩٩؛ لانكلودْ، ٢٠٠٠، شَيْفر، ٢٠٠٧، Fontenay, Lenclud, Schaeffer). يتطلّب تجاوز ملاحظة وجود إنسانية متبدلة، مع ذلك، إعادة توصيف أدوات تفكيرنا أيضاً، وتجاوز مختلف الأسئلة التي أهملتها المقاربات التجريبية الاستنتاجية الفرنكوفونية، عموماً.

كيف نوصِّف مجتمعاً حيوانياً أو من ما قبل التاريخ غير قادر على تثبيت ذاكرته الجمعية، إلّا على أساس ما هو معاش مشترك، أو على أساس التأثيرات الأولية أو دعائم الذاكرة المعرّضة للزوال، ذلك المجتمع الذي لا

يملك إمكانية النطق بالكلمات أو القص؟ إنها أولاً حالة مجتمعات الصيادين - القطافين للعصر الحجري القديم. ما الذي تعنيه تجربة الزمن، عندئذٍ، لدى هذه الكائنات الواعية من حيث المبدأ، والتي تختلف، مع ذلك، عنا.

سأترك هذه الأسئلة معلَّقة، غير أنني سأقول، بشكل أكثر شمولية، إن النظرة الاسترجاعية التي نسقطها على أسلافنا من ما قبل التاريخ، وعلى الرئيسات لا يمكن أن تكون مفيدة، إلّا إذا حرّكنا القدرات التذكُّرية للمجموعات التي ندرسها. إن مفاهيمنا البشرية عن الزمن (التي تتطلّب التفكير الجماعي بالماضي والحاضر والمستقبل)، تندرج في التجارب المتعارضة، وفاقاً للتقاليد والبنى الاجتماعية والقدرات على التواصل وفاقاً للجنس الحاضر. وكما استطعت القيام بذلك، في الماضي، بخصوص الأنظمة التقنية لدى الشمبانزي (جوليان ١٩٩٤)، فإن التصوّرات الاجتماعية التي استطعنا الوصول إليها، من خلال التصرّفات أو تجارب الحياة كانت حاسمة. ومن المناسب، من الآن فصاعداً، الربط بين التصوّر الاجتماعي والذاكرة الجماعية والتصرّفات التقليدية، قدر المستطاع.

تتعلّق المسألة التالية إذاً بفهم كيف يمكن للأجناس ذات القدرات والبنى السلوكية المختلفة جداً أن تتفاعل، وكيف تفاعلت في الماضي. كيف لعوامل سيميائية، على هذه الدرجة من الاختلاف، مثل عالم البشر أو القرود أشباه البشر أو الشمبانزي أو القرود الكلبية مثلاً، أن تتمكّن من العمل معاً؟ أي نظريات عن الفكر أو المادة يمكن أن تعمل لمصلحة تفاعل دائم بين هذه الكائنات التي نعرف أنها تتفاعل بكل تأكيد؟ لا أحد يستطيع حقاً، ونتيجة لعينات أبحاث متعدّدة الاختصاص ومتقدّمة، في البيئة الطبيعية،، الإجابة عن هذه الأسئلة حول عوالم متقاطعة وتواريخ مشتركة. وبعد هذه العوالم المنفصلة التي عرضنا لها، يبقى هذا القطاع من التبادلات المشتركة، إذن وأيضاً (في إطار الاستعارة والتجديد، إلخ) بحاجة واسعة إلى الاستكشاف والتحديد.

حين اكتشفت، في أراضي الشمبانزي عام ١٩٩٠، وفي ساحل العاج،

وفي حالات عديدة، الصناعات اليدوية البشرية المستخدمة بشكل عفوي من جانب أشـباه البشر، أثيرت بوضوح وقوة ودقة، قضية الأشياء والاستعمالات والمهارات وكذلك مسألة الدلالات بالنسـبة إلى الحيوانات. وهي تستحق، بالطبع، مقالـة أخرى، حول التوظيف الاجتماعي للأحداث والزمن لدى غير البشر. غير أن هذه قضية أخرى.

المراجع

Asquith Pamela, 2000, «Negociating science: internationalization and japanese primatology», dans Shirley C. Strum, Linda M. Fedigan (eds.), *Primates Encounters. Models of Science, Gender and Society*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 165-183.

Backwell Lucinda et D'Errico Francesco, 2001, «Evidence of termite foraging by Swartkrans early hominid bone tools», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 98 (4), p. 1358-1363.

Bateson Gregory, 1955, «The Message "this is play"», dans Bertram Schaffner (ed.), *Transactions of the Second Conference on Group Processes*, New York, Columbia University, p. 145-241.

Bekoff Marc, 1998, *Animal Play. Evolutionary, Comparative, and Ecological Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.

Berthoz Alain et Jorland Gérard, 2004, *L'empathie*, Paris, Odile Jacob.

Boesch-Achermann Hedwige et Boesch Christophe, 1994, «Hominization in the rainforest: The chimpanzee's piece of the puzzle», *Evolutionary Anthropology*, 3 (1), p. 9-16.

Boesch Christophe et Tomasello Michael, 1998, «Chimpanzee and human cultures», *Current Anthropology*, 39, p. 591-614.

Bouissac Paul, 1981, «In what sense is a circus animal performing?», dans Thomas A. Sebeok et Robert Rosenthal (eds.), *Annals of the New York Academy of Science*, 364: «The clever Hans phenomenon: Communication with Horses, Whales, Apes and People», p. 18-25.

Burgat Florence, 1997, *Animal mon prochain*, Paris, Odile Jacob.

Cheveigné Suzanne de et Joulian Frédéric, 2008, «Internalités et externalités des natures de l'homme», *Techniques & Culture*, 50: «Les natures de l'homme», p. 10-15.

Conférence Delwart, 2001, «Dominance-domination/coopé-

ration-réciprocité. A dialogue between anthropologists and ethologists», Luc De Heusch et Francine Rozenfeld (coord.), Fondation Jean-Marie Delwart, Louvain-la-Neuve, Belgique.

Coppens Yves, 1994, «East Side Story: The origin of humankind», *Scientific American*, 270 (5), p. 88-95.

De Heusch Luc, 1963, «Réflexions ethnologiques sur la technique», *Les Temps modernes*, 211, p. 1022-1037.

— 2001, «Ethnologie, éthologie», *Réseaux*, 91-93 : «Nature et culture : source d'une pensée nouvelle ? », p. 11-16.

Delfour Fabienne et Dubois Michel-Jean (eds), 2005, *Autour de l'éthologie et de la cognition animale*, Lyon, Arci, Presses universitaires de Lyon (coll. «Éthologie et psychologie des communications»).

Detienne Marcel, 2000, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, (coll. «La librairie du xxe siècle»).

Dewitte Jacques, 1993, «La donation première de l'apparence. De l'anti-utilitarisme dans le monde animal selon A. Portmann», dans MAUSS, *Ce que donner veut dire. Don et intérêt*, Paris, La Découverte (coll. «Textes à l'appui»), p. 20-32.

Ducros Albert, Ducros Jacqueline et Joulian Frédéric (eds.), 1998, *La culture est-elle naturelle ? Histoire, épistémologie et applications récentes du concept de culture*, Paris, Errance (coll. «Hespérides»).

Eibl-Eibesfeldt Irenaüs, 1989, *Human ethology*, New York, Aldine de Gruyter.

Foley Robert, 1991, «Introduction : Investigating the origins of human behaviour», *The Origins of Human Behaviour. One World Archaeology*, Londres, Unwin Hyman, p. 1-11.

Fontenay Élisabeth de, 1998, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard.

From Animals to Animats, 1990-2010, The International Conferences on Simulation of Adaptive Behavior, publiées dans la revue *Adaptive Behavior*. Disponible en ligne : http://adb.sagepub.com (consulté en septembre 2012).

Godelier Maurice, 1984, *L'idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard.

— 1998, «Quelles cultures pour quels primates, définition faible ou définition forte de la culture ? », dans Albert Ducros, Jacqueline Ducros et Frédéric Joulian (eds.), p. 217-222.

Gould Stephen J., 2002, *The Structure of Evolutionary Theory*, Harvard, Belknap.

Guille-Escuret Georges, 1994, *Le décalage humain. Le fait social dans l'évolution*, Paris, Kimé (coll. «Anthropologies»).

— 2008, «Le syndrome Micromégas. Les glissières du rapport

— 2008, «Le syndrome Micromégas. Les glissières du rapport nature/culture : l'exemple du cannibalisme», *Techniques & Culture*, 50 : «Les natures de l'homme», p. 182-205.

HARTOG François, 2003, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil (coll. «La librairie du XXIe siècle»).

HASLAM Michael, 2012, «Towards a prehistory of primates», *Antiquity*, 8, p. 299-315.

HUIZINGA Johan, 1951, *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, trad. par Cécile Seresia, préf. de Johannes Tielrooy, Paris, Gallimard.

ICHIKAWA Mitsuo, 2011, «Anthropologies japonaises en Afrique», *Techniques & Culture*, 57 : «Geste et matière», p. 120-141.

INGOLD Tim, 1994, «Introduction to culture», dans *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Londres, Routledge, p. 329-349.

— 1998, «Comment to : Chimpanzee and human cultures», dans Christophe Boesch et Michael Tomasello, *Current Anthropology*, 39, p. 591-614.

ISAAC Glynn, 1981, «Stone age visiting cards : Approaches to the study of early land-use patterns», dans Ian Hodder, Glynn Isaac et Norman Hammond (eds.), *Patterns of the Past. Studies in Honor of D. Clarke*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 131-155.

— 1989, «Cutting and carying : Archaeologically emergence of the genus Homo», dans John R. Durant (ed.), *Human Origins*, Oxford, Clarendon Press, p. 106-122.

JAMARD Jean-Luc, 1994, «Trop humains ? L'anthropomorphisme méthodologique : éthologie animale, IA... anthropologie», *Techniques & Culture*, 23-24 : «Cultures de bêtes... Outils qui pensent ?», p. 159-218.

JEANGÈNE VILMER Jean-Baptiste, 2008, *Éthique animale*, préf. de Peter Singer, Paris, Puf (coll. «Éthique et philosophie morale»).

JOULIAN Frédéric, 1994, «Peut-on parler d'un système technique chimpanzé ? Primatologie et archéologie comparées», dans Bruno Latour et Pierre Lemonnier (eds.), *De la préhistoire aux missiles balistiques : l'intelligence sociale des techniques*, Paris, La Découverte (coll. «Recherches»), p. 45-64.

— 1996, «Comparing chimpanzee and early hominid techniques : Some contributions to cultural and cognitive questions», dans Paul A. Mellars et Kathleen R. Gibson (eds.), *Modelling the early human mind*, Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research, p. 173-189.

— 1998, «Hominization and apes : an unatural kinship. Genes

and humanity's past: A renewed dialogue», *Diogenes*, 180, p. 73-96.

— 1999, «Observer les primates dans la nature. Réflexion anthropologique autour de l'habituation», *Gradhiva*, 25 : «Observer l'animal», p. 79-91.

— 2000, «Techniques du corps et traditions chimpanzières», *Terrain*, 34 : «Les animaux pensent-ils ?», p. 37-54.

— 2009, «Non-human primates», dans Gil Bartholeyns et Pierre-Olivier Dittmar (eds.), *Adam et l'astragale. Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, préf. de Jean-Claude Schmitt, Paris, Éditions de la MSH, p. 325-336.

— 2011, «Du Japon et d'ailleurs», *Techniques & Culture*, 57 : «Geste et matière», p. 6-13.

Kawaï Masao, 1965, «Newly acquired precultural behavior of the natural troop of Japanese monkeys on Koshima island», *Primates*, 6, p. 1-30.

Lecointre Guillaume et Le Guyader Hervé, 2001, *Classification phylogénétique du vivant*, Paris, Belin.

Lemonnier Pierre, 2010 [1983], «L'étude des systèmes techniques», *Techniques & Culture*, 54-55 : «Cultures matérielles», p. 46-48.

Lenclud Gérard, 2000, «Et si un lion pouvait parler... Enquêtes sur l'esprit animal», *Terrain*, 34 : «Les animaux pensent-ils ?», p. 5-22.

Leroi-Gourhan André, 1964-1965, *Le geste et la parole*, 2 vol., Paris, Albin Michel.

— 1971-1973, *Évolution et techniques*, 2 vol., Paris, Albin Michel.

Lévi-Strauss Claude, 1961, *Race et histoire*, Paris, Gonthier.

— 1973, *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon.

Martinelli Bruno, 1988, «Après Leroi-Gourhan : les chemins de la technologie», dans *André Leroi-Gourhan ou les voies de l'homme*, actes du colloque CNRS, mars 1987, Paris, Albin Michel, p. 60-89.

Mercader Julio, Barton Huw *et al.*, 2007, «4300 year old chimpanzee sites and the origin of percussive stone technology», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104, p. 3043-3048.

Mesoudi Alex, Whiten Andrew et Laland Kevin N., 2006, «Toward a unified science of cultural evolution», *Behavioral and Brain Sciences*, 29 (4), p. 329-347.

Mitchell Robert W. (ed.), 2002, *Pretending and Imagination in Animals and Children*, Cambridge, Cambridge University Press.

Moreau M., 2009, *Les chimpanzés jouent-ils le jeu ? Étude anthropologique des interactions ludiques chez des primates non humains*

captifs, mémoire de master de l'EHESS, sous la dir. de Frédéric Joulian (dactyl.).

MORIN Edgar, 1973, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil.

MORIN Edgar et PIATTELLI-PALMARINI Massimo (eds.), 1974, *L'unité de l'homme I. Le primate et l'homme*, colloque de la Fondation Royaumont, Paris, Seuil.

NAKAMURA Michio et NISHIDA Toshisada, 2006, « Subtle behavioral variation in wild chimpanzees, with special reference to Imanishi's concept of kaluchua », *Primates*, 47, p. 35-42.

PALAGI Elisabetta, CORDONI Giada et BORGOGNINI TARLI Silvana, 2004, « Immediate and delayed benefits of play behaviour : New evidence from chimpanzees *(Pan troglodytes)* », *Ethology*, 110 (12), p. 949-962.

PREMACK David et PREMACK Anne, 1994, « Why animals have neither culture nor history », dans Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Londres, Routledge, p. 350-365.

RENCK Jean-Luc et SERVAIS Véronique, 2002, *L'éthologie. Histoire naturelle du comportement*, Paris, Seuil (coll. « Points Sciences »).

SCHAEFFER Jean-Marie, 2007, *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard (coll. « NRF Essais »).

SEPT Jeanne, 1992, « Was there no place like home ? A new perspective on early hominid sites from the mapping of chimpanzees nests », *Current Anthropology*, 33 (2), p. 187-207.

SERVAIS Véronique, à paraître, « Dialogues avec les singes. Émotion, communication et attribution d'états mentaux dans des interactions visiteurs/primates en zoo », dans Frédéric Joulian (ed.), *Hommes et primates en perspective*, Paris, Éditions de la MSH.

SHUMAKER Robert, WALKUP Kristina et BECK Benjamin, 2011, *Animal Tool Behavior. The Use and Manufacture of Tools by Animals*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

SUDDENDORF Thomas et WHITEN Andrew, 2001, « Mental evolution and development : evidence for secondary representation in children, great apes and other animals », *Psychological Bulletin*, 127, p. 629-650.

TAYLOR Anne-Christine, 2002, « Invariants et variabilité en anthropologie », dans Jacques Lautrey, Bernard Mazoyer et Paul Van Geert (eds.), *Invariants et variabilités dans les sciences cognitives*, Paris, Éditions de la MSH (coll. « Cognitique »), p. 269-287.

TESTART Alain, 2011, « Les modèles biologiques sont-ils utiles pour penser l'évolution des sociétés ? », *Préhistoires méditerranéennes*, 2. Disponible en ligne : www.revues.org (consulté en septembre 2012).

TOMASELLO Michael et CALL Josep, 1997, *Primate Cognition*, New York, Oxford University Press.

VAUCLAIR Jacques, 1998, *L'homme et le singe. Psychologie comparée*, Paris, Flammarion (coll. « Dominos »).

VISALBERGHI Elisabetta, ADDESSI Elsa *et al.*, 2009, « Selection of effective stone tools by wild bearded capuchin monkeys », *Current Biology*, 19, p. 213-217.

WAAL Frans DE, 1992, *De la réconciliation chez les primates*, trad. par Marianne Robert, Paris, Flammarion.

— 1996, « L'activité sexuelle pacificatrice des bonobos », *Pour la science*, 211, p. 70-77.

ZATTONI MILLANO Marja et AURAUJO MONTEIJO-FILHO Emygdio, 2009, « Predation on small mammals by capuchin monkeys, *Cebus cay* », *Neotropical Primates*, 16 (2), p. 78-80.

پاولو ناپولي
Paolo Napoli

القانون والتاريخ والمقارنة

مـــن الصعب تجاوز عدد مـــا من التوضيحات الأولية، فـــي عملية تأطير موضوعـــة النزعة المقارنة القانونية ضمن منظـــور تاريخي. علينا، في الواقع، التســـاؤل أولاً في ما إذا كانت المقارنة تمثّل بالنسبة إلى القانون ضبطاً محدّداً لمنهجية رجل القانون، وتوسّعاً في رؤيته لجغرافيا المعايير، لمصلحة موقف تاريخي محدّد، أو في ما إذا كانت هذه المقارنة لا تعبّر، بالأحرى، عن افتراض أساســـي في نظرية المعرفة تفرض نفســـها ضمن طبقة زمنية أعمق، وكذلك بنيوية، بالرغم مـــن طبيعتها التاريخية. وبكلام آخر، هـــل تظهر المقارنة، في زمن قريب إلى حد ما، على أنها طريقة جديدة في تصوّر عالم القانون، أم إنها ترافق، بالضرورة، القانون نفسه، بعيداً من الظروف الخاصّة التي تؤرخ لولادة العلم الذي نسميه «القانون المقارن»، بدءاً من النصف الثاني من القرن التاسع عشـــر. وفي كل الأحوال، هل تستخدم المقارنة، بشكل عام، في بناء الهويات والفروق - بين الحالات المحدّدة الملموسة أولاً، ثم بين التشريعات والأنظمة القانونية الوطنية، القريبة والبعيدة، وبين نماذج تدوين القوانين وأحكام القضاء (case law) وضمن القوانين المدوّنة وبين النسب الروماني الجرماني ونظيره الروماني الفرنســـي، ضمن القوانين المدوّنة؟ وكذلك، هل تستخدم المقارنة، باعتبارها عملية عقلية، في المقاربة بين «حالات» تســـتخرج منها، من خلال الاســـتنتاج، المبـــادئ، وفاقاً للفكرة التـــي ترى أن التقـــدّم الفكري يتمظهر،

بالأحرى وقبل كل شيء، في مجال الحقوق من خلال التعميم؟ أم إن المقارنة قد تسمح بإبعاد القانون عن منطق القياس وتأثير التقنيات القانونية وانتقالها - التي تنبع جميعها من تصوّر ثنائي بين الشـــيء نفسه والآخر؟ هل المقارنة هي المنهـــج الذي يخدمنا في ترتيب الأنظمة القانونية في علاقاتها بعضها ببعض، وفي قياس التوافقات والاختلافات، ما يسعى وراء الدقة والمعايرة في مقاربة المؤسســـات والموضوعات المحدّدة؟ ألا تحمل، بعيداً من ذلك، مشـــروعاً مســـتحيلاً، أي مشـــروع وحدة القانون - كما حلم بذلك رجال القانون، في بداية القرن العشـــرين، وكما يوشك، اليوم، أن يخشاه المدافعون عن الأوطان الصغرى - عندما تقارب لعبة التوافقات والتشوّهات درجة الصفر؟

نجد أنفسا أمام مقارنة تدعي أنها تشكّل مدخلاً افتتاحياً إلى عالم القانون، مع مثل هـــذه النزعة المقارنة الراغبة في الســـعي «أولاً»، إلـــى وحدة مفقودة في الأصل، مـــن خلال إضفاء دقة متناهية على فن تمييـــز ما هو قريب منا وما ســـبقنا. لم يعد المقصود، ببساطة، ردّة الفعل الشَرطي للهوية، خاصّة بالجدلية المعرفيـــة للمؤرخ أو رجل القانـــون، ولا بأداة دقيقة في الجغرافيا السياســـية للأمبراطوريات، حيث تتحرّك النزعات الاســـتعمارية القديمة والحالية خلف قناع الاكتشاف وحماية الثقافات الأخرى. تطالب المقارنة، من الآن فصاعداً، بدور مؤســـس، دور «في المراحل التحضيرية»، فـــي الفهم المعاصر للقانون. ويثير هذا الطموح الســـاذج والغريب على السوء، اعتراضاً مباشراً: إن الطريقة الوحيدة التي نستطيع أن نختبر فيها وحدة النظام الذي كان قد انتثر ضمن سلسلة من الظواهر التاريخية والجغرافية، تتم من خلال صوغ فكرتها العامة - المنظَّمة وفاقاً لقول كانـــط. وإنه لمن الصعوبة بمكان تصوّر نظرة ما، تتركّز على الذات البشرية، قادرة على القيام بهذا الدور، بالرغم من أن بلاغة حقوق الإنسان، في كل صيغها، لا تكف عن التطلع إلى ذلك.

تتكفّل العرَضيّة بقدَر القانون الحديث، إذ يرجع إليها كل ما هو غير حتمي وغير مســـتحيل، ونستعير بذلك تعريف أرسطو الشـــهير «لحدود الإمكانات

البشرية» (endechomenon)[1]. إذا كانت الوحدة ممكنة من أجل تنظيم هذه العرَضية المعيارية، أقلّه، فلا يجوز أن نبحث عنها من جانب الإنسان، بخاصّة إذا كانت أولية هذا الإنســان معرّضة اليوم لمنافسة الطبيعة باعتبارها موضوعاً قانونيــاً (هيرميــت، Hermitte، ٢٠١١). ينتهي هذا الأمــر بتفضيل أنموذج أنتروپولوجي خاصّ جــداً ومرتبط بالحضارة الغربية، فيما قد يكون بالإمكان إعادة رسم وحدة القانون ، بالفعل، انطلاقاً من الممارسة العملية.

البدايات الوسيطية

لقد ارتبطت المقارنة طويلاً باســتدلالات رجال القانون وطرائق عملهم الملموسة، سواء أكانوا أكاديميين أم مهنيين، وذلك قبل أن تحتلّ مكاناً ضمن اختصاصات علــم القانون بصفتها اختراعــاً حديثاً[2]. ويكفــي أن نفكر في الاختراع الوسيطي لما سمي «القانون العام» - وهذا حدث يستحق أن نستعيد أهميته التاريخية الحقيقية، بالعودة إلى ما وراء الاختلافات الإيديولوجية التي لا يزال يخضع لها. تتمثّل كل الممارســة العملية والعلميــة لدكاترة القانون الذيــن تم تكوينهم فــي الجامعة، انطلاقــاً من القرن الثاني عشــر، في إعادة اكتشــاف التراث الثقافي والفكري للقانون الروماني، الــذي بدا أنه قد غاب عن الثقافة الغربية. وفي الوقت نفســه الذي بدا فيــه هذا القانون وكأنه مخزن معارف ثمينة صنع من أجل شحذ البراعة التشريعية لمثقفين دُربوا على الفنون الليبرالية الكلاسيكية الثلاثية (القواعد، البلاغة، الجدل)، والرباعية (الحساب والموسيقى والهندسة والفلك، في العصر الوسيط)، فإنه قد استخدم في حياته الثانية، أداة رائعة جرى العمل على تكييفها مع ضرورات اجتماعية وسياســية

(١) يحيل لومان (Luhman) (١٩٩٢، ف ٣) إلى موقف حركة دراسات نقد التشريع (*Critical legal studies*) التــي مثلتها إليزابيت مينــش (Elisabeth Mensch، ١٩٨٢، ص ١٨): «إن الرسالة الأكثر إضراراً بتاريخ القانون هي رسالة العرَضية».

(٢) لقد اجتمع رجال القانون، من كل أنحاء أوروبا (مؤتمر، ١٩٠٠) من أجل أول مؤتمر للقانون المقارَن عقد في باريس عام ١٩٠٠.

خاصّة بالعصر الذي عاش فيه علماء القانون الذين درسوا في مدرسة بولونيا (Bologne)، ثم في جامعات إيطالية أخرى، في الشمال والجنوب أو في وسط فرنسا. إن تأويل المدوّنة القانونية (Corpus Juris) - المؤلفة من الملخصات القانونية (Institutes) والنظام والمجموعة القانونية (Digeste)، أوالفقه الروماني (Pandectes) - قد اعتمد المنهاج الجدلي («نعم ولا» لأبيلار (Abélard)، وقامت الصورة المنطقية للتمييز بدور حاسم، ليس من أجل بناء معنى النص وحسب، بل من أجل تناغمه مع السياق المعياري والاجتماعي الذي نأمل أن يندمج فيه النص الخاضع للتأويل. لقد كان الجيل الأول من رجال القانون الذين برزوا ضمن هذا المشروع التفسيري يُعرفون بالشارحين الذين اضطروا، إلى القيام بمقارنة المادة النَّصية في سعيهم للوصول إلى مضمون المصادر المخطوطة. لقد كانت تلك الطريقة الوحيدة أمامهم كي يستخرجوا القواعد (Regulae)، ذلك أن «قواعد القانون» لا تقدّم شيئاً سوى عرض دقيق تركيبي لهذا العمل الأولي في المطابقة. ويكون القانون المدني الروماني، الذي نقله إلينا العصر الوسيط، بهذا المعنى قانوناً مقارناً، حتى منذ ولادته. وبسبب خضوع هذا القانون للتناغم المفهومي الذي يهدف إلى تطهيرالنسق من تناقضاته، فقد ارتبط بهذا التركيب الخاصّ الذي نطلق عليه اسم التقريرية القانونية (ڤييَكر، ١٩٦٧، ف٣، Wieacker) وقوامها الحقيقة والسلطة. لقد أعاد منطق الشارحين اكتشاف الطرق الكلاسيكية للمنهج الداعي إلى التمسك الشديدبالتعاليم التقليدية حين استعانت بالاستدلال بالتمثيل وتهدف إلى تحديد معنى حالة خاصّة من خلال ربطها بحالات مشابهة[1]، وذلك إلى جانب استعانتها بالعمليات التحليلية التي تسمح بتفكيك النص. لقد اختارت

(١) يشارك اللاهوت والقانون مع المنهج النشط والمكروه من أصحاب النزعة الإنسانية الفرنسية من المدافعين عن الفقه الإنساني النزعة المسمى (Mos gallicus) التي تقوم على صورة مثل الاختيار (قراءة فقرة واختيار أفضل نسخها) والتقسيم (تجزئة المشكلة وصياغة المثال) والتعميم بالمقارنة والتميز والتفخيم والتحديد من أجل حل الاعتراضات (كالاسو، ١٩٥٤، Calasso، ص ٥٩٤).

النزعة التقريرية الوسيطية التقارب بين الحالات من أجل بناء النظام. وهذا ما يميّز هذه النزعة التقريرية، بوضوح، عن الاجتهادات القانونية الرومانية الكلاسيكية والتي يبقى اهتمامها بالقواعد محصوراً ضمن نطاق الذمامة أو المماحكة (علم القضايا الضميرية casuistique)، من دون أن تضيف إليها أي طموح متعلّق في البنيان المفاهيمي. لقد شجعت عادة تجريد موقف أنموذجي انطلاقاً من مظهر مادي لحالة خاصّة، بدرجة كبيرة، فن المقارنة الذي يقوم على النظر إلى «الحالة» كمصدر مفيد من أجل الممارسة العملية، بدل النظر إليها كفقرة عَرضية محكومة بالذوبان في الوحدة الأعلى المتكونة من المفهوم والنسق، من خلال استدلال رجل القانون.

أوضح القسم الأكثر أصالة من علم التأريخ الحديث جميع حدود الذمامة التابعة للمعرفة «الفكرية»، كما أوضح أيضاً أن ما من ضرورة في أن تقود «مقارنة» الحالات إلى حل وسط بين واقع سابق وموقف جديد. وفي اتجاه عكسي لاتجاه الرؤية الكلاسيكية الوجلة التي تعتبر المقارنة وسيلة بسيطة في يد قاعدة القانون، من أجل السيطرة على الحيّز القانوني، تستطيع مراسية (Praxis) رجال القانون تحريك «الحالة» بطريقة مختلفة جذرياً، من خلال تفضيل قوة الحلول الاستثنائية التي تستقر، بعد ذلك، ضمن العمل الدائم للمعيار. إن المقارنة التي تغذي تحليل الذمامة لا تحتفي بفضائل التجريد المعتدل، والإزاحات التدريجة، وتكيف المعتدل للسابق مع الحالة الجديدة. ويُقلب هنا الاعتدال والمقدار الصحيح والتوازن، رأساً على عقب: هذه القيم الموجِّهة للبروتوكول المقارني، ذلك أن الحالة القصوى تحكم، هنا بالأحرى، ومن الآن فصاعداً، العمليات الفكرية التي تسمح بتحديد الحالة العادية[1]. تفسِّر هذه الإمكانية، على مستوى التقنية القانونية الصرف،

(١) لقد عبّر يان توما (Yan Thomas، عن عمل الحالة القصوى هذا كنموذج معياري. ويفضل مثاله استخداماً تطوّرياً ومفتوحاً للذمامة، على العكس تماماً من الانغلاق المنهجي الذي سيطر عليها من جانب الفكر التقريري الذي بدأ بسافيني (Savigny) في القرن التاسع عشر. فإذا اختارت الأولى صيغة السرد، اعتمدت الثانية شكل البحث؛ وتجد الأولى سبب=

من خلال شبكة الإحالات والمحاكاة ومترتبات المجاز المرسل، والادعاءات حول أسانيد ذات مصدر روماني للتساؤلات الوسيطية. يرسم رجال القانون، في الواقــع، نصّاً ناظماً معيارياً حقيقياً تغنيــه، بخاصّة، قدرة المترجمين على إخراج المخطّط الناظم الذي يعدّ من أجل مؤسســة محدَّدة من السياق، بغية نقله ليطبّق على أوضاع غير مســبوقة، وليس بتعدّدية المستويات الاستنتاجية فقط - بيان القاعدة، والتعليق، والادعاء وتأويل النصوص المدعاة. وتشــكّل المحــاكاة الدعامة الحقيقيــة للمقارنة في نهج الذمامــة المصممة على هذا المنوال. إنها تحقّق، في الوقت نفســه، مرونة القانون، ذلك أن ميل التقنية إلى الهجرة من سياق إلى آخر مرتبط جداً باستخدام هذه الصور المنطقية.

وعلينــا ألّا نهمل، مع ذلك، النفور الــذي توحي به الذمامة تجاه كل فكر تقريري. وتعتبر مخيلتها الغزيرة على أنها نزعة تجريبية أولية. أما اســتخدمها للمحــاكاة، فيبدو غير صائب ومضــراً ببناء نهج اســتنتاجي صارم قادر على اشتقاق القاعدة الخاصّة من مبادئ عامة. إن هذه الإدانة للذمامة وهذا الرفض لها، يطعن في النهاية، بجدوى المقارنة نفســها كمصــدر للمعرفة القانونية. إن تاريــخ المعيارية مليء بموقف عدم فهم من هذا الطراز، أي مواقف تنشــأ من النزاع بين رؤية داخلية للقانــون، هي الخاصّية الحصرية للعلم الحقوقي، ورؤية متأثــرة بالعلوم التاريخية والاجتماعية، التــي يفرض من أجلها مقاربة اســتقرائية في معرفة المعايير. ما من شــك في أن الانقلاب المنهجي، الذي قام به ســافيني في معرفة القانون المدني الروماني، يمثّل حادثة رئيســة بهذا المعنى. ومع ذلك، يمكننا أن نكشــف، ومنذ القرن الثامن عشر، مواقف ذات دلالة أيضاً، بالرغم من أنها تحصل على تأييد أقلّ من علم التأريخ الذي يعتبر القانــون الخاصّ، القانــون الحقيقي الوحيد. ويتمظهــر التعارض بين منهج تجريبي، ومنهج تقريري في ميدان آخر معيــاري، إنه ميدان الإدارة - بالرغم

= وجودها فــي التمظهرات العديدة للتقنية، وفي صيغها المتجــدّدة دوماً، فيما تراه الأخرى، دوماً، في تأكيد وجود تماثل مفهومي صالحِ مقرة صلاحيته مُسْبقاً.

من أنه لا يزال غير معرّف بعد، بنحو رسمي أنه «قانون». لا يمكن لأي تقريب أن يكون أكثر إثارة للاستغراب، في هذا الميدان، من تقريب ممثلي عالمَين إداريين، العالَم الفرنسي والعالَم الألماني، اللذين عليهما أن يكتشفا تبادلياً، أنهما غير متفاهمين في ما بينهما، ضمن واقعة المقارنة نفسها. وينتج عدم الفهم هذا من تنوّع الطرائق المعرفية المستخدمة من أجل فهم عالَم معايير محروم من الإطار العلمي الذي أنشأه القانون الروماني، على مدى قرون. تقوم ردّة فعل ألمانيا على هذا العائق العتيق من خلال إنشاء علم الإدارة. إنه جهد تعليمي عملاق قامت به الجامعات من أجل التكوين العلمي للموظفين الأكفاء. يجب أن يبين هذا العلم، باعتباره معرفة علمية، بعض الحقائق من خلال استخراجها من مبادئ أساسية. ويصبح هذا النوع من المعارف، بسرعة، تراثاً ضرورياً من أجل تأهيل الموظفين الإداريين؛ وتعتبر القواعد المعتمدة صالحة بالقدر الذي تكون فيه مهيأة بشكل علمي، وليس لأنها طُبّقت بشكل تجريبي. ويُطعن في صلاحية المنهج الإحصائي واللجوء إلى المحاكاة في أثناء السجال الصاخب جداً بين أنصار هذا العلم و«التجريبيين العاديين». يجب أن يستبعد ما هو تقريبي و«غير المتوقّع» لأنهما يعتمدان على الحيلة بدل الاعتماد على القاعدة الموضوعية والثابتة. إن ڤولف (Wolff)، بصفته مكملاً للايبنتز، ومن خلال تصوّره العقلّاني بنى منهجاً عاماً يصلح لكل العلوم -معتماداً في ذلك على الشرح المنطقي الاستنتاجي-، قد فرض نفسه في المجال شبه القانوني للإدارة. إن هذه النزعة «التقريرية»، العصية بنحو منهجي على الاستدلال، حالة بحالة، والتقريب الاستنتاجي تستبق إذاً النزعة التقريرية التي كانت قد تطوّرت بامتياز، في المجال القانوني، مجال القانون المدني، بعد عدة عقود. لقد بدا الارتباك على الفرنسيين في مواجهة الطرز المعمارية التي طورها علماء الإدارة الألمان (Caméraliste)، فقد منعهم منهجهم الخاصّ، الذي يسعى، على النقيض، إلى الوصول بطريقة استقرائية إلى موقف عام من إدراك إنشاءات معيارية محدّدة مُسْبقاً، ومن مقارنتها، في النتيجة. ومن وجهة

النظر هذه، يمثّل التقييم الذي قدّمه الاقتصادي دوپون دو نومور (Dupont de Nemours) للترجمة الفرنسية لكتاب مبادئ علم السياسة / *Grundsätze der Policeywissenschaft*) لمؤلّفه عالِم الإدارة فون جوستي (Von Justi) (روزنامات المواطن ١٧٦٩ / *Les Éphémérides du citoyen*)، يمثّل كتاباً مرشداً في علم اجتماعي للمعايير، وإفادة باستحالة المقارنة الجوهرية بين الذمامة والتقريرية (ناپولي ٢٠٠٣، ص ٢٧٤ وما يليها). ليست مصادفة إذاً إذا فُرضت حاجة توضيح هذا المبدأ المعرفي نفسها بشكل حاسم[1]، نحو عام ١٩٠٠، وفي اللحظة نفسها التي يعي علم المقارنة القانونية، الوليد، نفسه.

ولكن لنعد إلى الحقبة الوسيطية. فهناك عنصر آخر يجب أن يحظى باهتمامنا. إن وجود المقارنة في صلب تشكّل العلم القانوني العابر للأمم يعود، أيضاً، إلى الدور الحاسم الذي قامت به الحقوق الكاثوليكية، المرتبطة بالدراسات المدنية اللصيقة بمصنّفات قوانين جوستينيان. تنشأ المدوّنة الحقوقية الكاثوليكية (corpus juris canonici) المتأثرة بداية، بالعقيدة اللاهوتية، من خلال تراكم طبقات متتابعة خلال زمنين أساسيين: مصنّف القرار (Decretum) لـ غراسيان (نحو ١١٤٠) (Gratien)، الذي أنتج أفواج الأختصاصيين، المسمّون «المقررون» (Décrétistes) أنداد المفسّرين بالنسبة إلى القانون الكنيسة؛ ومجموعة المراسيم[2]، أو، وبقول آخر، المراسيم (الرسائل) ذات البعد العام التي كان يردّ بها البابوات على الأسئلة المحدّدة التي ترسلها إليهم الكنائس المحلية - التي أدت إلى ظهور عدد كبير من المفسّرين

(١) يُعبِّر ريمون سالايّ (Raymond Saleilles) بكلمات شفافة: «يجب ألّا توضع الإنشاءات القانونية في البداية بل في النهاية. وأوضح، لا يجوز الانطلاق من إنشاء مُسْبق، من أجل استنتاج النتائج المنطقية، بل علينا أولاً أن نذهب إلى النتائج من خلال النظر إليها من زاوية هدفها فقط، وانسجامها العمليان. وإذا ما توافقنا على هذه الواقعة، نقوم بإنشاء النظرية، كلوفاقاً لذهنيته الخاصّة، هذه المرة» (ذكر في Congrès, 1900, p. 12):

(٢) الكتاب المميّز للبابا غريغوار التاسع (١٢٣٤) (*Liber Extra*) عبارة عن خمسة مصنّفات يتبعها الكتاب السادس (*Liber Sextus*) للبابا بونيفاس الثامن (١٢٩٨)، وأخيراً كتاب الكليمانينيات (*Clementinae*) للبابا كليمان الخامس (١٣٠٥ - ١٣١٤).

الذين قاموا بتنسـيق القرارات حتى نهاية القرن الرابع عشـر، وهم دكاترة في القانون الكنسـي. هكذا يشـكّل القانون المدني والقانون الكنسي رأسي هذا الثنائي القانوني الذي يغتني، سـواء في فكر أبطاله الوسـيطيين المتأخرين أم في ممارساتهم، من التبادلات والتأثيرات المتبادلة. والشرط المفروض على الاختصاصي في القانون المدني أو الكنسـي هو احترام مبدأ الإضافة بالمعنى المزدوج، والذي ثُبّتت شـرعيته بقرار منع الرهبـان المكلفين بمهمة رعوية دراسـة القانون المدني. و يُفسَّر اضطرار الكنيسـة لتثبيت هذه الحدّ، باعتياد رجال الدين الدنياويين، الذين يحتلّون وظائف إدارية وحقوقية، الاعتماد، في الممارسة، على المقارنات مع القانون الروماني. وكما كان يجري استحضار مبـادئ القانون الرومانـي أمام القضاء الكنسـي، كان في الإمـكان اللحوة إلى مبادش القانون الكنسـي أمـام القضاء العلماني (ڤييَكـر-Wieacker ، ١٩٦٧،فصل ٤). وقد جرى تحليل موقف عملي أو وظائف معيّنة، من وجهة نظـر كل من هذين المقلبيـن المعياريين، بغية اسـتخلاص نتائج قادرة على توضيح تنوّع المنطق الذي يمكن لمؤسسة بعينها اتباعه من خلال الانتقال من حقل إلى آخر. وهكذا، عندما كان لزاماً تعريف امتيازات شخص إداريّ ضمن الأملاك التي عُهد له بها، فإن الفرق بين الإدارة المدنية والإدارة الحبرية، كان يتوضح من خـلال اعتماد مصطلح ينتمي للمقارنـة، ألا وهو «الوصاية» في القانون الروماني، الذي كان باسـتطاعة خبراء القانـون من خلاله تأييد تفوّق سلطات المسؤول الإداري الحبري المعترف له بها. وكما يوضح ذلك الشرح العادي في حاشية كتاب غراسيان القرار (١٢١٥ - ١٢١٧)، التي أضافها جان لو توتونيك (Jean Le Teutonique): «لا يتمتّع الوصي بحق التصرّف بأملاك الموصى به، فيما يسـتطيع الأسـقف التصرّف بأموال الكنيسـة، إن الوصاية تكليف، فيما منصب الأسقف تشريف. وانطلاقاً من ذلك، فإن الأسقف يتمتّع بسلطة إدارية أكثر حرّية» (Gl. in c. 5, q. 3, c. 3 quia episcopus). وسيؤكّد رأي للكاردينال فرانشيسكوس زاباريلّا (١٣٣٥ - ١٤١٧) - أي طرح خاصّ

مســـألة قانونية منبثقة من ظروف عملية متنوّعة - أن «الأسقف» ورئيس الدير يتمتّعان بسلطة أكبر من سلطة الوصي»، وتلك فرضية نجدها أيضاً في القاموس القانوني لألبيريكوس دو روزاته (نحو ١٣٥١) (Albericus de Rosate)[1].

وذلكم مثل، من بين أمثلة عديدة، عن واقع أن المقارنة والإضافة تطبع بطابعها الممارســـة والتصوّر المنطقي للقانون «الأوروبي»، الذي يهيئه أصله نفســـه، لعمليـــة إعادة تفكير ذاتي، باعتباره ترابطاً بين تجارب معيارية غير متجانســـة. وحتى فكرة التهجيـــن هذه، التي يعتبرها رجال القانون المعاصرون الشـــرط الراهن للقانون ما بعد الوطني، كانت واضحة تماماً لدى زملائهم الوسيطيين الذين ترجموها أيضاً، على المســـتوى الرمزي: فـــي المقدّمة (Proemium) (الفقرة ١٢) التي كتبها الكاردينال هوستينسيس (Hostiensis) لبحثه الموسّع عن كتاب القرارات لغريغوار التاســـع (١٢٥٣)، أورد توصيفاً لرجل الحقوق بأنه بغلة طبيعية نِصفها حصان (اللاهوت) ونِصفها حمار (القانون المدني).

الإشكالية الحديثة

يدلّنا رجال القانون الوســـيطيون المؤيدون للتفكيـــر المقارن، من خلال الجهـــد المضاعف لتأويل التقنيـــات المعدة في روما وتكييفهـــا، قبلهم بألف عـــام تقريباً، وكذلك من خلال وضع هذه التقانـــات في حالة صراع مع القانون الكاثوليكي (واللومباردي)[2]، على الطريقة الصحيحة من أجل إثارة مشـــكلة

---

(١) فرانشيســـكوس زاباريلّا الرأي، ڤينيســـيا، بورتا ١٥٨١، الرأي ٩٥، الرقم ٤. ويرى «الإدارة الأســـقفية أفضل وأكثر حرّية مـــن الإدارة الأخرى، قاموس القانـــون المدني والحقوقي»، *Dictionarium iuris, tam Civilis, quam Canonici, Venise,1601 fol. 12r*

(٢) ازدهرت أدبيات حول الفروق بين القانون الكاثوليكي والقانون المدني، منذ العصر الوسيط المتأخر: بورتيميـــر (Portemer) (١٩٤٦)، ڤولتـــر (Wolter) (١٩٧٥، ص ٢٣ - ٥٢). إن القانون اللومباردي، الذي نشأ منذ العصر الوســـيط القديم (تعود معاهدة روثاري Rothari إلى ســـنة ٦٤٣)، في إيطاليا، قـــد أصبح موضوع مقارنة منهجية مـــع القانون الروماني منذ كتـــاب **التحضيـــرات** Apparatus اللومباردي، الذي ألفه كارلـــوس دوتوكو في بداية القرن الثالث عشـــر، ڤينيسيا، ١٥٣٧، أعيدت طباعته في تورينو، ١٩٦٤. انظر المباحث التي ألفها على التوالي في القرنيـــن ١٣ و١٤، آندريا بونيللو، **الفروق بيـــن القانون الروماني والقانون**=

المقارنة القانونيـــة. ولم تفقد أقوال هنري جيمس ســـومنر مِيْن (Henry J. S. Maine) شـــيئاً من واقعيتها بهذا الصدد. ففي دراساته الشهيرة حول **الجماعات القروية في الشرق والغرب** (١٨٨٩)، أزاح بهذه العبارات فكرة مقارنة مقتصرة على المقارنة التشريعية بين مؤسسات النظم القانونية للدول المعاصرة (ص ٨).

> إن المقارنة التي ســـنتبعها لا تشكّل دراسة «للتشـــريع المقارن»، بالمعنى الذي يعتمده المستشارون القانونيون اليوم، وحتى، وهذا ما أخشاه، ما يمنحه مؤسسو نظامنا لهذا التعبير. إن «التشـــريع المقارن»، وفاقاً للمعنى الدارج لا يسعى إلى إلقاء أية إضاءة جديدة على تاريخ القانون. وليس من المقبول أيضاً، أن يســـعى إلى إضاءة الجانب الفلسفي منه أو المبادئ. ويقتصر عمله على اختيار نظامين قانونيين تابعين لشعبين مختلفين، ومقارنتهما حول نقطة قانونية ما [...] ويأخذ هذا التشـــريع، في لحظة ما من تطوّره التاريخي، الموضوعات التي يرغب في دراستها، إلّا أنه يقتصر على إعادة رسم تاريخها الذي لا تهتم به كثيراً.

وقد اســـتمر مِيْنّ، بالطبع، بالاعتراف بفائدة هـــذا الأنموذج من المقاربة المقارَنـــة الذي يقتـــرح طريقة مجدية لتحســـين قدرة القانـــون الوطني على الوصول بشكل فعّال إلى أهداف عملية دقيقة. غير أنه ينقل بحثه إلى فرع آخر من المقارنة تتبع منهجية اعتمدتها، بنجاح، علوم أخرى، مثل فقه اللغة أو علم الأسطورة المقارَنة. لقد تعلّم هذا الموظف الكبير، بعد أن قضى عدة سنوات في تنفيذ أوامر صاحب الجلالة في الهند، أهمية اللغة السنســـكريتية في إسناد قرابة مشتركة إلى شـــعوب غير قادرة على فهم لهجاتها الخاصّة الفرعية. لقد تمت المحافظة على الأصول الآرية للمؤسسات والعادات والقوانين والأفكار والمعتقدات، في هذا البلد، بشـــكل أفضل من أي بلد في أوروبا، حيث تعدّل هذا كله. لقد أتاحـــت المراقبة الميدانية، مثلاً، بتقويم الفرق بين مؤســـســـات الملكية الهندو - أوروبية من خلال الاستناد إلى مجموعة مهمّة من التشابهات التي تختـــرق أولاً التصنيفـــات والمصطلحات والمفاهيم نفســـها، المتعلّقة

= اللومباردي، ڤينيســـيا ١٥٣٧ إعادة طباعة تورينو، ١٩٦٤؛ وبياجيو دوماركوني، **الفروق بين القانون اللومباردي والروماني**، نابولي، ١٩١٢.

بالعقلانية الاقتصادية. لقد كانت الملكيــة العقارية وملكية الأثاث والدخول والفائــدة والمبادلة والتنافس، إلخ، حاضرة في الهند، إلّا أنها أتّســمت بطابع خــاصّ يمنع مماثلة هذه المفاهيم بأقرانها الغربية. ولاحظ مِيْن، بهذا المعنى، أن العمل الكبير للمدرســة التاريخية الألمانية ومئات الدراسات الدقيقة التي خصّصتها عبر العصور، لدراســة الأشــكال البدائية للملكية في أوروبا، تكاد تبقى ناقصة، من دون التصحيح الحاســم للمنهــج المقارن (م ن، ص ٢٨٩ وما يليها). وينتج من ذلك، برنامج جديد، يشــمل العلوم القانونية أيضاً. تبدو فكــرة أن المقارنة والمنهج التاريخي وثيقا الصلــة، مقبولة من الآن فصاعداً، حتى في نتائجها المتطرفة: إذ يكتشــف المراقب والمحلّل للظواهر القانونية والاجتماعية الأنموذجية للثقافــات «البعيدة»، أن الانبهار بالآخر، إنما يقوم، في الواقع، على جهله بتاريخه القانوني. ومن المناســب أن نورد هذا المقطع الرئيس من برهنة مِيْن بكامله: (م ن، ص ١٢ - ١٣):

نأخذ عدداً من الوقائــع المعاصرة والأفكار والعــادات المعاصرة، ومن أجل كشف الشــكل القديم للوقائع نفســها أو الأفكار أو العادات، فإننا سنعمل من خلال الاســتقراء على اســتخدام الذكريات التاريخية التي تعود إليها، وكذلك أيضاً على عينات من هذا الماضي التي لم تغب بشكل كامل تماماً والتي لا نزال نكتشــف آثارها في هذا العالم. وحين نتوصل حقاً، وإلــى حد ما، إلى التحرّر مــن هذا التصوّر الضيق للعالم والبشــرية [...]؛ وحين نصل إلى تكوين فكرة ما مناســبة قليلاً لظواهر المجتمع البشــري في أبعاده كلها، وفــي تنوّعه كله؛ وحين نتعلم، بخاصّة، ألّا نستثني من تأملنا للأرض والإنسان هذه المناطق غير المكتشفة التي نسميها، بشكل غامض إلى حد ما، الشرق لا يعود يبدو لنا خيالياً ومستغرباً أن ندعي أن التمييز بين الماضي والحاضر زائل. فالماضي ليس سوى الحاضر أحياناً. وهو ليس، في الغالب أيضاً، سوى على مسافة غير ثابتة منه، لا يمكننا أن نعبر عنها أو نقيسها تماماً بالمقاييس الزمنية. وهكذا تشكّل الملاحظة المباشــرة عوناً للبحوث التاريخية، كما أن البحوث التاريخية تعين الملاحظة المباشرة. تتمثّل الصعوبة المميّزة للتاريخ في عدم قدرتنا، إلّا في ظروف نادرة جداً، على إضافة شيء إلى الشهادات التي تقدّمها الوثائق، مهما كانت الحصافة

التي نستخدمها في تفحصها وإعادة تفحصها. ويتمثّل الخطر المرافق للمراقبة المباشـرة للظواهر الاجتماعية أو القانونية التي لم نألفها، في تقريبها، بشـكل متسرع، من الظواهر من النوع نفسه، ظاهرياً، والتي كنا قد ألِفناها. غير أن أفضل المؤرخين المعاصرين، في إنكلترا كما في ألمانيا، يجهدون، بالطبع، في إغناء المصادر التي يمتلكونها بواسطة المنهج المقارن. ولا تستطيع أن تعيش طويلاً في الشـرق، من دون أن تلاحظ، بكل أسف، أن عيب العديد من النتائج القائمة على دراسة متأنية وشخصية للأفكار والعادات الشرقية إنما ينتج من أن المراقبة تغفل عن بعض الوقائع الأولية لتاريخ القانون في الغرب.

لئن كانت المقارنة مع الهند تقدّم للمراقب فرصة فريدة لاكتشـاف ما لم يأتِ عليه التفكير، وهو أمر يقوم عليه نظام مؤسساتها الخاصّة، فإن هذه النتيجة تفترض عدم الاكتفاء بملاحظة التأثير التشويهي لثقافة ما في ثقافة أخرى - أو، بشكل خاصّ، سـلطة القانون المكتوب على القانون العرفي حين يتواجهان. وفي ما يخص الحالتين البريطانية والهندية، إن التداخل بين الأساليب المحلية والأجنبيـة متكرر جداً لدرجة تمنع المؤرخ مـن التمييز بين العناصر الأصلية للقانون المطبق في المجتمعات القروية الهندية، وفي المقابل، تتوصّل المقارنة إلـى التكيّف مع متطلّبات الخطاب التاريخي حيـن تُؤخذ مجموعة الملامح المميّزة للمجمعات المدروسـة في الحسـبان. ويعني هذا الاعتراف، في ما يخص الهند، أن الجماعات القروية قد تنظمت بشـكل مستقلّ عن المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها الأنظمة السياسية والقانونية الحديثة والغريبة: يأتي، في المقام الأول، الملك والرعايا، ثم جميـع المفاهيم التي توصّف تأثيرات اندماجهم - الوصيـة والقانون والالتزام والعقوبـة والمحكمة.... إن تطابق المقاربات التاريخيـة والمقارنة، تحمل كل الثمار حيـن لا يعود يفصل بين أنموذجين إلّا طبقة رقيقة من عدم التوافق يتعذّر قياسها، أنموذجين لا يلبثا أن يندمجا بعد ذلك (م ن، ص ٩٠ وما بعدها).

وبذلك تكتسـب المقارنة القانونية ملاءمتها وفائدتهـا الخاصّتين حين يتقاطع المحور الزمنـي للحاضر، الذي يصوّب نظره إلى الظواهر التي تحيط

بالمراقب، مع المحور الزمني للماضي، الذي يحرّض على البحث عن منابع هويته. لا يمكن لأي منظور «أفقي» معقول أن يتجاهل بحثاً استرجاعياً وسياقياً: تقوم المعاصرة الأصيلة على التداخل بين هذين البعدين الزمنيين اللذين تستقي منهما المقارنة القانونية قوتها الحيوية. ولهذا السبب بالذات، يذكِّر مِيْن، مواطنيه بأسلوب لا يخلو من السجال، أن الدراسة التاريخية والفلسفية للقانون تفترض وجود أنموذجين من المعارف (م ن، ص ٣٣).

> معرفة الهند باعتبارها المتحف الكبير حيث تتجمّع كل ظواهر الأعراف القديمة والأفكار القانونية القديمة والتي لا تزال قابلة للتحقيق؛ وعلم القانون الروماني، ذلك أننا نرى، ومن خلال حصر مسار تطوّره، كيف أن عاداته القديمة وكذلك أفكاره القديمة، يعاد وصلها بالأفكار التشريعية لزماننا.

أثارت هذه المواقف، من جهة أخرى، عدداً من الشروح لدى الباحثين الذين اعتبروا، في مؤتمر باريس، ١٩٠٠، القانون المقارن جزءاً من العلم الاجتماعي، على عكس توجّهٍ ذي نزعة تقريرية متشدّدة، يدركه ضمن إطار مصطلحات العلم القانوني، على أنه وسيلة في خدمة السياسة التشريعية والقانون الوضعي لكل دولة، عموماً. ووفاقاً للاتجاه الأول، المتبع في فرنسا من جانب تارد (Tarde)، وفي إنكلترا من جانب پولوك (Pollock)، وفي ألمانيا من جانب كوهلر (Kohler)، كانت مهمة القانون المقارن توضيح الرابط بين الحياة التاريخية والإتنولوجية لمجتمع ما وقوانينه. وقد تطلّب هذا الأمر بذل الجهد المقارن في المكان كما في الزمان، من خلال البحث عن الجمع بين القوانين النافذة (Weltrecht)، ومرحلتها البدائية (Urrecht). ونستعير هنا التمييز الذي اقترحه السويسري جورج كوهن (Georg Cohn) في مراسلاته مع ريمون سالايّ (انظر تقرير لامبير في: «مؤتمر، ١٩٠٠»، ص ٣٤). وعلى القانون المقارن، بالمقابل، وبموجب الرؤية التقريرية، أن يهتمّ، بالخصوصيات الإتنولوجية والتاريخية للمعايير، بقدر أقلّ من اهتمامه بفرضية تلاقيها على شكل مبادئ مشتركة بين عدد من الأنظمة القانونية الوطنية. إن

فكرة وجود عقلانية قانونية تقوم عليها المؤسسات المرتبطة بالقانون الخاصّ - العائلة، الحقوق الحقيقية، الالتزامــات الإرث، إلخ - تدفع المقارنين إلى البحث عن وحدة يخفيها تجزؤ الدول - الأمم. وبذلك يبعث القانون المقارن الحياة مجدّداً إلى المطالبة بقانون «مشــترك»، غير أنه يبنيه على مبادئ مختلفة بشكل جذري عن هذا «المشترك» الآخر الذي امتزج، في الماضي، مع القانون الروماني الكنســي، والذي أعادته مدرسة أســاتذة هذا القانون في ألمانيا في القرن التاســع عشــر، إلى الواجهة.[1] ترى النتيجة التي توصل إليها لامبير أن الحركات الوطنية الأصيلة هي التي تقدّم وســيلة رفض «المشترك» المصطنع المتمثّــل بالقانون الروماني، وتقترن بـ«المشــترك» الحقيقــي الذي برز من خلال المقارنة بين تشريعات متجانسة في ما بينها، بالرغم من تأثرها بانتمائها الجذري للأنظمة القانونية الوطنية. إن قانوناً تشريعياً مشتركاً يجمع بين بلدان وصلت إلى درجة متشــابهة من التطور الاقتصادي والاجتماعي، على أساس من قاعدة إتنولوجية قوية - كللت في فرنســا بإنشاء «القانون المشترك القائم على التقاليد»، وفي ألمانيا بتأســيس نزعة جرمانيــة حقوقية مطعمة «بالقانون الألماني الخاصّ»: تلك هي مثالية نزعة مقارنة يحملها ميل شــبه طبيعي إلى تفضيــل التداخل بين عائلتين مــن الحضارة القانونيــة، اللاتينية والجرمانية، تنتميــان إلى القــارة، فيما يتــردّد هذا الميل فــي الالتحاق الكامــل بالعائلة الأنغلوسكسونية، وذلك أن التشابه بين القانون العام وهذه المؤسسة أو تلك، لم يستطع إزالة طابع الغرابة الذي لحق به نتيجة نموه من دون مرجعية قانون. ومن جهة أخرى لا يستطيع صاحب المذهب المقارِن الاكتفاء بوضع الأنظمة

(١) البناديكتيــة تيار في الفكر القانوني مارس هيمنة حقيقية في ألمانيــا، بل في عدة بلدان أجنبية أخرى، في القســم الأخير من القرن التاسع عشــر. وقد أعد هذا التيار تاريخاً للقانون متصلباً، يستخدم أدوات مفهومية مرمزة بدقــة تمتد جذوره إلى القانون الروماني الكلاســيكي والوســيطي، معدلاً على يد العلماء الپانديكتيــن («Pandectistes»). وبفضل هذه المقولات الجامدة يتمكن رجال القانون أن يتفاهمــوا في ما بينهم، لكنّ لغتهم الذاتية المرجع تحتم عليهم، في غالب الأحيان، عدم محاورة بقية العالم ومن منظور التاريخ التقريري يتعرّض القانون لعبء عملية ينقية تجعله يفقد بعده الأولي كنمط إجرائي عملي ويحوّله إلى شيء مجرّد ينحصر اهتمامه بالمسوى العلمي.

والتشـــريعات القومية جنباً إلى جنب، والتي تبدو متأخـــرة، في الغالب، عن تطوّر الوعي القانوني. تقدّم قرارات المحاكم، وبخاصّة الدوافع التي توجّهها، إضافة إلى النقاشات العقائدية، لرجل القانون الذي يأخذ بمذهب المقارنة، ما هو ضروري لاستكمال ما يحتاجه كي يتمكّن من إتمام العمليات الثلاث التي تنظم إيقاع علمه[1]، أي المراقبة والتقريـــب والتكييف (أو التوليف). ونتيجة استعداده لحل المشـــكلات العملية، وبكلام آخر، نتيجة لقدراته على الإبداع أكثـــر من قدراته على فهم ما يجب أن يكـــون، يضع رجل القانون المقارِن في مقدّمـــة أبحاثه، ما يبـــدو ثانوياً في نظر المؤرخ المقـــارِن الذي يرى أن معرفة القانون الســـائد أو القانون القديم، في الحضارات، ليس ســـوى وسيلة، بين وســـائل عديدة أخرى، لقياس درجـــة تطوّرها الاجتماعـــي. ويضع القانوني المقارِن في مقابل تصوّر متمم لقانون يسعى إلى توضيح حقيقة أكثر اتساعاً من المجال القانوني، مطلب اكتشاف خطوط الاتجاهات التي تخترق التشريعات الحالية، كي يبرز «وجود تيارات مشـــتركة في الحياة القانونية وراء التنوّعات الظاهرة للنصوص الرسمية» (لامبير، مذكور في: «مؤتمر ١٩٠٠»، ص ٥١).

لا تجنِّـــب الغريزة الغائية رجل القانون، مع ذلـــك، الإزعاج الناتج من واجب ملاحظة القيمة المتفرّدة، بشـــكل ثابت، لهذه الاتجاهات، عند الاقتضاء، ولا صعوبة اقتراح حل توحيدي للمشـــكلات التي تثيرها المواجهة بين مؤسسات تتبع أنظمة قانونية متعدّدة، بالنتيجة. وبذلك لا تهتم المقارنة بالمادة المعيارية فقط بل بمنهج رجل القانون نفســـه. وفي الواقع، على رجل القانون، من أجل تحديد الحـــل المفضّل من بين الحلول التي تقترحها التشـــريعات المختلفة، أن يلجـــأ إلـــى اختصاصات اخـــرى (الاقتصـــاد والإحصاء والقانـــون العام

---

(١) يشـــرح ريمون ســـالاي هذا الأمر بالعبارات التالية: «الدراسة النقدية لكل تشريع أجنبي من وجهـــة نظر اقتصادية اجتماعية، البحث عن نقـــاط التلاقي التي من الممكن أن تعبر عن تيار تطوّر مشـــترك بين عدة بلدان، تحديد أنمـــوذج أو عدة نماذج، قانونية في مؤسســـة معيّنة، تسترشـــد بها السياســـة الحقوقية لبلدان مختلفة ذات طابع اجتماعي متماثل بشكل واضح» (ذكر في: «مؤتمر ١٩٠٠»، ص ١٧٤ – ١٧٥).

وتاريخ القانون). وبذلك يستطيع أن يستخلص العامل المعياري المشترك (م ن، ص ٥٢). انطلاقاً من بحث ميداني من هذا النوع، أي بحث مقارَن، إلّا أنه من الدرجة الثانية، يمكن أن تحوّل السبر التجريبي، على هذا الأساس، إلى نزعة مقارنة نقدية. ليس المطلوب البحث عن أفضل صيغة قانونية من أجل هذه المؤسسة القانونية أو تلك، فليس ما يرمي إليه النقد تحديد التراتبيات انطلاقاً من أنموذج يعتبر سامياً، ولكن المهم بالنسبة إليه النتائج التي تصل إليها التشريعات في هذا المجال الخاصّ أو ذاك، من أجل تقديم عملها على ضوء الإطار الاجتماعي الذي تعمل المعايير ضمنه («مؤتمر، ١٩٠٠»، ص ١٦٨)، وبسبب موقعه عند تلاقي التاريخ المقارن للمؤسسات - مصدره الرئيس بالنسبة إلى الوقائع - مع علم الاجتماع - مصدره الرئيس في ما يتعلّق بقوانين التطور الاجتماعي - يُعِدّ القانون المقارَن منطقاً قانونياً خاصّاً به، من خلال التفكير انطلاقاً من معطيات ملموسة يقدّمها له هذان العلمان، مما يتيح له رسم حدود حقل عملياته (م ن، ص ١٧٤).

هجرة القانون

يفرض اللجوء إلى المقارَنة نفسه على المشتغل في القانون، كما على المراقب له، إذا أرادا أن ينسبا «معنى» للنواقص المعيارية التي يشكو منها كل نظام قانوني، بنسب كبيرة إلى حدٍّ ما. ويقود الجمع بين نمو الحاجات الاجتماعية والإجابات التي يقدّم عليها، على المستوى القانوني، الفاعلين العامّين والخاصّين حتماً، إلى تعبئة كافة الموارد المتعلّقة بالأنظمة الداخلية - وكذلك أيضاً الخارجية القادرة على تلبية الحاجات الجديدة. ولقد اتخذ هذا الرابط بين القانون والمقارنة، انسجاماً مع هذه الملاحظات الاجتماعية الأساسية، منعطفاً حاسماً، مع بزوغ صنف من التأريخ عليه أن يوطّد قدره على مدى القرن العشرين. وبمقدورنا أن نؤكد، أكثر من ذلك، على ضوء النقاشات المعاصرة المتعلِّقة بما يسمى «الزرع القانوني» (Legal transplant)، ومن

دون خشية، أن تأثير هذه المقولة - أقصد هنا «التلقّي» - لم تؤتِ أُكُلها بعد.

يمثّل التلقّي، أصلاً، الموجّه لشرح السمة التي انطبع بها القانون المحلّي للجرمانيين، من خلال قانون كان في وضع هيمنة ثقافية - القانون الروماني -، إحـدى التمظهرات الأكثر واقعية للطريقة التي تنظر فيها الأنظمة القانونية إلى نفسها، وتقوِّم بعضها بعضاً، بمعزل عن كل تحكّم تمارسه السلطات المركزية. لقد أسهب مؤرخ القانون فرانتز ڤييَكر، أكثر من غيره، في دراسة هذا المفهوم. وقـد قاده تحليله إلى إظهار تصوّر ثنائي يقارب بيـن حقلين ثقافيين مميّزين، حدث بينهما النقل. ويرفـض ڤييَكر، في الحقيقة، التصـوّر الخاصّ بالنزعة الوضعية للقرن العشرين، والتي ترى أن التلقّي يختلط مع الانتقال الموضوعي للمعايير والصيـغ المنبثقة عن القانون الروماني، إلى مجالات قانونية أخرى، مـن دون أن يفترض خضوع مثل هذا التراث لأي عملية اسـتيعاب أو تحوّل من طرف النظام المتلقّي. نحن هنا، في هذا الإطار، أمام رؤية فقيرة نسـبياً عن التلقّي، تمنع فهم الأهمية السياسـية والاجتماعية كلها للمنهج العلمي الذي نـادى به، وحمله، إلى الأراضي الألمانية، رجـال قانون من أوروبا الجنوبية، اعتُبروا «قـوة» حقيقية «حاملة» للاتجـاه العقلاني في الحيـاة العامة. وكما يوضح ذلك ڤييَكـر (١٩٧٦، ف٧)، يمتد التلقّي على زمن طويل، ويمكن أن نعيده إلى القرن الحادي عشـر. وهو يجتاح مجمـل الحياة الروحية والمادية للثقافة «المتلقّية» بعيداً في ما يتعدى بعدها القانوني.

ويبقى ڤييَكر، مع ذلك، أسـير تصوّر ثنائـي خارجي يلح فيها على غيرية المقام المتلقّي والمقام المرسـل. أضف أن التلقّي، بصورته هذه، يقترب من فلسـفة للتاريخ تركّز على اسـتمرارية القيم الروحية. وتنتقل هذه القيم، مثل المعلومـات الجينية، إلى أشـكال أخرى من التجربة الاجتماعية كي ترسـم هويتها وفق طريقة ما، يمكن وصفها على أنها مؤسسة وراثة (م ن، الفصل ٢). وبشـكل أعم، يثير الأنموذج الذي يسـعى ڤييَكر من خلالـه إلى التفكير في التلقّي، عدداً من الاعترافات المادية، ما إن نعود إلى معالم جغرافية أخرى. إذا

نظرنا إلى أوروبا بأكملها، وليس إلى ألمانيا فقط، يصبح من العبثي، كما أشار إلى ذلك إريك غنتسمر (Erich Genzmer)، وصف انتشار القانون الروماني على أنه مسار تلقٍّ وبائي. إذاً، المسألة بالأحرى، مسألة تطوّر مستمر، يشبه التطور الذي سيطر على تنظيم القانون الكاثوليكي، على مستوى القارة، ثم على انتشاره (م ن، الفصل ٧). كيف باستطاعتنا، ضمن هذه الشروط، أن نأخذ على عاتقنا اختزال مواجهة التجارب المعيارية، ضمن المنطق الثنائي داخلي/ خارجي (فوغن وتوبنر، ٢٠٠٥، Fögen et Teubner) الذي يرى أن قانوناً غازياً يجتاز حدود نظام قانوني كي يعدّله لا بل ويحلّ محلّه؟

يتبين أن هناك نماذج وصف أكثر ملاءمة لبناء مقارنة تاريخية حقيقية. ويمكننا أن نتساءل، مثلاً في ما إذا كانت الآليات القانونية التي تميّز الشكل المتجاوز للقوميات للقانون المعاصر - ما يعرف بالعولمة القانونية - تُفهم بشكل مناسب، على ضوء التلقّي الخارجي المنشأ. لنذكّر، على سبيل التوضيح، ببعض من الملامح الأساسية للعولمة القانونية: أفول ما وصفه كارل سميث على أنه القانون، وأزمة مبدأ السيادة، وتأكيد الحقوق الأساسية عالمياً، وتغيّر الزمن الحقوقي، وإعادة توزيع نظام المصادر (رودوتا، ٢٠٠٢، ص ٥٦٣ وما بعدها، Rodotà). وكذلك أيضاً تعدّد المقامات الدولية والقانونية وغير القانونية التي تقسم القانون وفاقاً لأنظمة قطاعية لا يرتبط شعاع صلاحيتها بالحدود الإقليمية للبلاد (توبنر، ٢٠٠٤). ويضاف إلى هذا كلّه واقعة أن الاقتصاد المعاصر العابر للقوميات، والمابعد الصناعي، يتطلّب أدوات قانونية أكثر مرونة من القوانين، تشبه العقود غير الأنموذجية التي ابتدعتها المكاتب القانونية (Law firm) الأميركية، وليس مشرعو الدولة، من أجل إرضاء المشاريع الحريصة على العمل في أسواق موحّدة المعايير (غالغانو، Galgano، ٢٠٠٥، ص ٩٣ وما بعدها وص ١١٥ وما بعدها). وأخيراً، لقد تم تجاوز النشاط التشريعي، من وجهة نظر الفعّالية، من خلال قدرة الجسم القضائي على إبداع مبادئ يسهل فهمها بشكل أكبر على الصعيد

العالمي - وتلك ظاهرة أدت ببعض المواطنين إلى القول بالعودة إلى الأولوية التي يتمتّع بها الفقه والأحكام الصادرة عن القضاء (Iurisdictio).

إذا كنا نعثر هنا علـى أهم ملامح عولمة القانون الحالـي، فإننا نفهم في الوقت عينه، أن علينا إعادة النظر في أنموذج التلقّي الذي اقترحه ڤيَكر. ويمكننا أن نفكر، بين البدائل المقترحة، بالطريقة التي نأى بها النقد اللاهوتي بنفسه عن هذا الأنموذج، حيث قامت مقالة أساسية كتبها إيڤ كونغار (Yves Congar، ١٩٧٢)، بخاصّة، بمواجهة هذا النقد[1]. لقد أثيرت هذه المشكلة ضمن منظور يمثّل الحركة المسـكونية التي سـيطرت على الكنيسـة الكاثوليكية بمناسبة مجمع الفاتيكان الثاني. يتجـاوز كونغار منظور التباين الأصلي بين المقامين، المجمعـي والبابوي، من خلال إثـارة المبدأ الذي عرضه المنشـور البابوي (نور الأمم-Lumen Gentium)، الذي يرى أن مبادرة الأسـاقفة تصبح «فعلاً جماعيـاً حقيقياً» (verus actus collegialis) إذا «تلقّاها البابا بحرّية» (libere recipiat). لقد طور كونغار بذلك مقاربةً أحاديةً للتلقّي وشـبهه «بواقعة كنسية داخلية» بالنسـبة إلى الجسد الموحّد للكنيسة (م ن، ص ٣٧٠). يحتفظ تاريخ الكنيسـة بذكرى العديد من الحالات حيث تم «قبول» قرار المجامع، بخاصّة مجامع الشـرق، من جانب الكرسي الرسولي وكذلك بذكرى الصعوبات التي واكبت، بالمقابل، تلقّي بعض المجامـع - مثل مجمع ترانت (Trente) - من جانـب الكنائس الإقليمية. غيـر أن موضوع التلقّي ينظّم أيضاً حياة الكنيسـة بعيداً من القطبية الكلاسـيكية للبابا والمجمع. فهو يحيل إلى تعدّدية المواقف التي تختلف من وجهة النظر القانونية والعقائدية معاً، كما حرص كونغار على توضيح ذلك.

ويلح كونغار، مبتعداً عن وجهة النظر الخارجية المنشأ والوبائية، للظاهرة، على الفرضية المُسْـبقة الملِّية التي تدعم مسار التلقّي. يعود أصل هذا المسار

(١) يعتمد كونغار على غريلمَير (Grillmeier، ١٩٧٠). وتبقى المسألة مثارة بوضوح في ألبيريغو جوسوا (Alberigo Jossua).

دوماً إلى نقد الاكتفاء الذاتي المعياري الذي تشكو منه المؤسسة المعزولة، في حاجتها الوجودية إلى الارتباط بحقيقة أو معايير لا تعود إليها، ولكنها تبقى مستعدة لتلقّيها. لا يحدث التلقّي، مع ذلك، بين رعايا في حالة عدم توازن، وفاقاً للأنموذج: ينقل «زيد» إلى «عمرو» ملكاً غير موجود في تراث هذا الأخير الذي يتملّكه من خلال إدماجه في نظامه الخاصّ. إن التلقّي مسار مفتوح ومتشعِّب، ويشمل، لهذا السبب، الملّة المسيحية كلها، وليس عناصر متفرّدة منها تربطها علاقات ثنائية. ويتبع التلقّي، ضمن هذه الخصائص، نمواً داخلي المنشأ بعيداً من النظام الثنائي «الداخل/ الخارج». لذلك فهو يبدو على شكل شبكة قراءة أكثر ملاءمة لوصف القانون الحالي العابر للقوميات. ويعلن كونغار عن ذلك بكل الوضوح المرجو (م ن، ص ٣٧٠):

> نعني بالتلقّي هنا المسار الذي يعتمد فيه جسم كنسي، في الواقع، تحديداً لم يمنحه لنفسه من خلال الاعتراف بقاعدة تنسجم مع حياته ضمن الإجراء المشرّع. إن في التلقّي شيئاً آخر تماماً غير ما يفهمه المفكرون المدرسيون من كلمة «خضوع». فهو بالنسبة إليهم فعل ينظّم تابعٌ من خلاله إرادته وسلوكه انسجاماً مع المبدأ الشرعي لرئيسه، احتراماً لسلطة هذا الأخير. ليس التلقّي على مساهمة خاصّة بالقبول وبالحكم ربما، حيث يجري التعبير عن جسد يستخدم مصادر روحية أصيلة.

لا يشير التلقّي إذاً إلى اتّباع موقف ثانوي ولا إلى ضرورة التكيّف مع علاقة قوة حقوقية ورمزية حتمية. إن التلقّي الداخلي في الكنيسة العالمية، والذي قدّم كونغار عنه وصفاً مناسباً جداً للموضوع الذي يهمنا، يتم من خلال سلسلة أفعال، كلامية أو لا، تؤكّد القيمة الاجتماعية للمتلقِّي وللمتلقَّى أيضاً. يتركّز هنا معنى هذا «الإقرار» المتساوي، وغير اللامتناظر الذي يؤسّس لظاهرة التلقّي. إن الرجوع إلى جسد حيّ قادر على القبول والحكم، يتعارض مع فكرة قبول بسيط للنماذج الخارجية وفق عقلية القطيع. وتقوم المشكلة الأساسية المقارنة ضمن القانون، ومنفتحة أيضاً على الخارج (اللاهوت) بذلك، على الفرق بين المجتمع الكنسي الشمولي باعتباره مشاطرة كنائس

- وكنيسة خاضعة، بالمقابل، لسلطة تراتبية. يسيطر في الحالة الأولى أنموذج التلقّي والقبول، أما في الثانية فيسيطر أنموذج الخضوع.

انطلاقاً من هذه المقدّمات، علينا أن نضيف أن الإقرار الذي يعمل ضمنه مسار التلقّي لا يمنح أي شرعية ولا أي صلاحية للمعايير التي يتناولها هذا الإقرار. إذا كانت الكنيسة كلاً يحرّكه وجود الروح، فعلى كل كنيسة خاصّة أن تساهم بنشاط في حياة الجميع الذين تعتبر عضواً منهم، متجاوزة مواقف الخضوع البسيط، من أجل الانضمام بشكل كامل إلى هذا الانتماء والقبول به بعقل. غير أنه، ومن جهة أخرى، يبقى هذا الانتماء أو هذا التلقّي ذو طبيعة تصريحية. فهو لا يحدّد صلاحية المضامين التي تشكّل موضوع القبول. وبناء على ذلك، فإنّ الحقيقة تكمن في الكنيسة بذاتها: يذكِّر كونغار (م ن، ص ٣٩٦) «أن الكنيسة الكونية لا يمكن أن تتوه في الإيمان». وهي وباعتبارها كلاً، ليست مجموع الأجزاء التي تشكّلها، بل هي البنية العامة، بالمعنى التاريخي واللاهوتي، لحقيقة تشترك فيها جميع أجهزتها، على طريقة التملّك المشترك، وليس عن طريق الفرض التراتبي. ويكتسب فعل ما شرعية من السلطة التي يصدر عنها ويستقي منها قوة الإلزام. ومع ذلك، «لا يقوم التلقّي في الكنيسة على جمع القبولات الفردية، بل «على مجموع ذاكرة الكنيسة ككل. هذا هو معنى التعبير أنا أقبل وألتزم (ego consensi et subscripsi): إنني أدخل في التوافق الذي انبثق والذي ظهر من خلاله ما تؤمن به الكنيسة لأن الحقيقة قد انتقلت إليها بهذه الطريقة. هذا ما يشكِّل سلطة المجامع بالنسبة إلى الآباء القدامى» (م ن، ص ٣٩٦)[1]. لا ترتبط الصفة القانونية لقرار ما، إذاً، بالتلقّي، سواء أكان هذا القرار عقيدة أم قانوناً أم قاعدة أخلاقية. إنها شيء مختلف عن أي تصديق صرف يتلقّى صلاحيته الداخلية، من خلال تدبير خارجي.

(١) يُقتبس هنا من پول هينشيوس (Paul Hinschius، ١٨٧٩، ص ٣٤٩): ليس التلقّي فعلاً يُنتج الصلاحية ويشكلها انطلاقاً من المبدأ. إنه يعلن فقط أن القرارات كانت صحيحة منذ البداية، وبالمقابل لا يمنع عدم التلقّي كمالِ الصلاحية القانونية، فهو يلاحظ بالأحرى، أن القرارات قد وُصِمت بالعدمية منذ لحظة تشكلها.

يدرس التلقّي المضمون في ذاته، كي يثبت أنه منسجم مع مصلحة الكنيسة، بدل الإشارة إلى الطريقة التي تسمح باكتساب معنى معياريٍّ، كما هو الحال حين نبرم معاهدة دولية. ويختتم كونغار: «لذلك فإن القبول بمجمع يتخذ فعلياً صورة فعّاليته ويتطابق معها»، بينما لا يعني عدم القبول أن القرار المتّخذ خاطئ: إنه يعني أن هذا القرار لا يبعث أيقوة حياة ولا يساهم، بذلك، في البناء» (م ن، ص ٣٩٩). يتصف التلقّي، ببساطة، وبطريقة جذرية، بصفة «قوة الحياة» التي تثبت أن قراراً ما، باعتباره المنفَّذ والمطبَّق، يأخذ كل أهميته الإجرائية. إن القرار المتلقّى هو قرار يعمل، وهو القرار الذي لا يبقى من دون تأثير، وينتج تأثيرات، وبقول آخر، إنه الذي يبني نظاماً. لا علاقة للتلقّي بحقيقة الأمر المتلقّى، ذلك أنه، وفاقاً للفرضية اللاهوتية العامة، الكنيسة الكونية لا تخطئ» (ecclesia universalis non errat). ومن المؤكّد أن بإمكان الأشخاص والمؤسسات الذين يدْعون، من خلال سلوكهم، إلى إحياء هذه الحقيقة، عدم الإقرار بها طبعاً، وأن يحجموا عن تطبيقها. لذلك يبدو التلقّي على أنه آلية «تحقّق». وهو لا يصادق على الحقيقة والتزوير في حال وجود عيب في قرار ما، ذلك أنه ليس سوى وسيلة انتشاره والصيغة التي يتحوّل التاريخ العقائدي، عبرها، إلى تاريخ اجتماعي.

إن هذا الأنموذج الكنسي للتلقّي، المنقول إلى ميدان القانون - يبدو لي أكثر ملائمة وأكثر ملموسية من مجاز «الأمبراطورية» الغامض، أو المثير للإشكال على مستوى تطابقه مع واقع الحال المؤسساتي (جوانّيه، Jouannet، ٢٠٠٨، ص ١٤) - يقف إلى جانب الفعّالية أكثر من اصطفافه إلى جانب الصلاحية. ونستعيد هنا التمييز الذي يصف كلسن (Kelsen) من خلاله حقيقة المعايير القانونية. يرتبط هذا المنحى بالمرحلة الإجرائية للقواعد، بالمبادئ والبراهين العقائدية والفقهية وبالتوجّهات العملية التي يشكِّل تركيبها القاعدة القانونية لمجتمع ما، بشكل أعم. وتُطرح في الظل اللحظة السياسية الأكبر للقانون، أي لحظة الاعتماد من جانب سلطة شرعية لقرار معياري (لحظة الصلاحية).

وبالمقابل، تقوم إحدى الخصائص الأكثر بروزاً للعولمة القانونية، بالضبط، على إبراز اللحظة الحقيقية للواقعية باعتبارها معياراً لوجود قواعد القانون. لا يمكن لمجتمع معولم محروم من الدولة التي تمثّله بشكل موحّد، أن يتجاوز فكرة أن الإدارة السياسية تقدّم له مصدراً موحّداً للقانون. وعليه الركون إلى وقائع معيارية فعّالة صرف، يمكن أن يجتمع حولها، من أجل كل قطاع من التجارة القانونية، أعضاء مختلفون من جماعة عابرة للقوميات، ومن دون أن يكون على أي كيان سيادي، سامٍ تراتبياً، إدارة هذا المسار. وتقوم التقاليد والاتفاقات الدولية، ضمن هذا الحيز، مع القانون الحقوقي، بالدور الجامع نفسه الذي تقوم به روح القدس، في الكنيسة الكونية، ذلك المصدر الوحيد للسلطة وللممارسات والقواعد الموضوعية. وتتراجع في الحالتين وظيفة السلطة السيادية. ولا يعود من المهم اتخاذ القرار بشكل شرعي في شأن جمعية متلقّين خاضعين. ومن المؤكّد أنه في حالة القانون المعولم، تبقى دوماً معايير التقاليد والمتوافق عليها، موضع تأكيد وإقرار، تتلقّاهما من لجان تحكيم دولية تارة، ومن مؤسسات حقوقية وطنية، تهتم أكثر بالعمل في مجال المواطنة العالمية تارة أخرى[1]. ويتطلّب التلقّي في المجال الكنسي، كذلك، إفادة توكيد صريح أن القرار المتخذ من السلطة الشرعية، وفاقاً للنظام والحقيقة، قد استُقبل بتوافق مشترك. غير أنه، في هذه الحالة، أو تلك، لا تقرر حادثة التلقّي، في شيء، صلاحية المضامين. يقتصر التلقّي على إعلان وجود المعايير والحقيقة التي تجد الصلاحية أساسها في «الكل» وفي المؤسسات التي تعبّر عنها. إن التلقّي هو الطريق الوحيدة الملموسة لمنح الحياة للكنيسة الكونية كما للقانون الشامل: النظام من دون حاكم يجمع الرسالة الأبدية لمؤسسة بلا مركز ولا أرض، مع جهاز لا يهتمّ بحدوده المعيارية. وهكذا يُعبِّر التماثل بين العولمة القانونية والكنيسة الكونية، الذي أوضحته المشكلة

(١) كما تسير عليه الأمور، لا سيما للعرف التجاري الذي يمثّل أحد المحاور الحاملة لسيرورة العولمة القانونية (غالغانو، ٢٠٠٥، ص ١٩٩ وما بعدها).

التاريخية للتلقّي، عــن تعطش للمقارنة، غير بعيد عــن أن يقوم بدور المعبّر المعاصر، عن دلالة أساسية.

الزرع

يخضع المؤرخ، من خلال الانكباب على ظاهــرة التلقّي الدائم، وعلى ضوء هذه الأفكار، لاختبار مفارقة عســيرة الحل: فعليــه، من جهة، أن يأخذ في الاعتبار مســاراً يســعى إلى تجاوز خصوصية النظم القانونية، من خلال رؤية أحادية للمعايير المطبّقة، إن لم يكن على المســتوى الشكلي، فأقلّه على المستوى المادي، وعليه، من جهة أخرى، ملاحظة التشوهات الإيديولوجية، في الغالب، التي يحدثها هذا المَيل التوحيديّ في الواقع، حين لا يؤخذ تاريخ السياقات الفردية في الحسبان بشكل صحيح - تلك السياقات التي لا تُختزل، في أنظمة معايير مجرّدة، بل هي أيضاً، مخزون ممارســات ومقولات قانونية مختلفة. تتطلّــب إمكانية المقارنة، فــي مواجهة توتر يصعــب تجاوزه، من الملاحظ أن يقوم بخيارات دقيقة. وبما أن أنموذج التلقّي المستوطن أكثر فعّالية في وصف التوسّع الشامل للقانون، علينا أن نعبّر عن السبيل الأكثر انتشاراً من أجل تأمين تداول التقنيات المعيارية، أي الاتساق القانوني ما فوق القوميات. نحن أمام زرع قانوني كنا قد أشــرنا إليه (واطســون، ١٩٩٣، Watson)، إنه وســيلة تطوير للأنظمة القانونية على أســاس قانون «وفق الطلب»، يســمح بتعديل القوانين الوطنية، مدعّم من الخارج بالموارد التي يتطلّبها دستورها[1].

---

(١) يعتبر المصطلــح هنا مجاز فيزيولوجياً، حتى لو بقي المعنى القانوني الدقيق غير مســتبعد. تبــدو لافتة، ظاهرة رجال القانون الجوالين، من وجهة النظــر هذه، والذين ينتقلون من هذا الطرف من العالم إلى طرف آخر - من الغرب عموماً نحو بلدان نامية - من أجل صوغ وثيقة مثل الدســتور، أيْ إنتاج غريب، في الغالب، عن الثقافة القانونية للبلد المتلقّي. ومن الدارج كذلك، أن ينقل مستشــارو قانون الأعمال أو القانون التجاري، نماذج مســتقاة من قانونهم المحلّــي إلى البلدان التي تســتدعيهم. انظر، من أجل خارطة عالميــة للتأثيرات المعيارية وقنوات انتشــارها، انظر ســپامَنّ، Spamann، ٢٠٠٩، الذي يحتوي على إشارات مرجعية غنية ومفصّلة. ومــن جهة أخرى، إن التاريخ مليء بأزمات الرفض حين لا يســتطيع الزرع الأجنبي إيجاد الشروط التاريخية الصحيحة للتلقّي (بيركوڤيتس، پيستور، ريشارد، ٢٠٠٣).

تطبع هذه الرؤية الاقتصادية والتجارية التي يستوحيها هنا القانون التسويقي، بطابعها بعض تيارات القانون المقارن التي تعتبر الزرع القانوني نوعاً من نشر للنماذج المعيارية بين بلدان الأسرة القانونية نفسها - القانون العام أو القانون المدوّن - وفاقاً لحركة تنتقل من المركز إلى الأطراف. إن هذا النوع من الزرع القانوني الموروث من المرحلة الاستعمارية المستمرَّة، يعيد إنتاج التمييز بين الأسر القانونية ذات القانون العام، وتلك ذات القانون المدني (civil law)، علماً أن عدداً من المؤلفين (غوردلي، Gordley، ١٩٩٣؛ لوغران، ١٩٦٦ Legrand,)، يرون أنه قد أصبح بالياً، أو أنه ثانوي بالنسبة إلى الاختلاف الذي يفصل هاتين الأسرتين من البلدان غير الغربية (ماتيي، Mattei، ١٩٩٧). أضف، أنه يبدو أن ممارسة الزرع القانوني يعيد إنتاج أنموذج على طريقة فييَكر للتلقّي من مصدر خارجي، كنا قد أشرنا إلى عيوبه على مستوى التاريخ الحقيقي. أما التحليل الاقتصادي للقانون، فهو يرهب بهذه الظاهرة، بشريط وحيد، هو أن يبرز طلب حقيقي معياري من سياق محلي، أو أن يستطيع إذاً، العرض المتوافق معه إرضاءه (بيركوڤيتس، پيستور، ريشارد Berkowitz, Pistor, Richard).

تقدّم المقارنة القانونية، وجهة نظر مثالية من أجل ملاحظة الخصوصية الزمنية والإجرائية لقواعد القانون، بين هؤلاء الذين يدافعون عن الزرع القانوني باعتباره أداة مفيدة، بشكل طبيعي، لتطور الأنظمة القانونية، وأولئك الذين يدينون، على العكس من ذلك، عدم الاهتمام بدور القوى الاجتماعية في تشجيع التغيير، إضافة إلى عدم اهتمامهم بالنشاط التأويلي المستقلّ والمنتج، ضمن سياقات التلقّي (هالپيرين، Halpérin، ٢٠٠٩، ص ٢٧- ٥٥). وتظهر النقاشات المتعلِّقة بالتطعيم القانوني، بدقة، الطريقة التي تدخل فيها المعايير القانونية مع سياقها، في علاقة دائرية أنموذجية. يستطيع واطسن، إذاً، أن يؤكّد، بحق، أن ظاهرة الزرع القانوني قديمة قدم القانون نفسه، من وجهة النظر هذه. وعلى عكس الميل المسيطر في العلوم

الاجتماعية الذي يـرى أن القانون يُعبِّر عن حاجات الفاعلين الذين يعملون في إطار مكانـي- زماني محدّد، يمكن للمقارنة التاريخية القانونية أن تحدّد نقطة انطلاق لا يجرؤ أيّ مؤرخ حقيقي على اعتمادها. وتستطيع هذه المقارنة أن تتبـع التقنية المعيارية وقدرتها الكبيرة علـى التكيّف، كما «قدرتها» على «إبداع» سـياقات، مع معرفتها الجيدة، بأن دلالة هذه العملية الإبداعية غير قابل للإدراك مُسْبقاً - بالمعنى الذي تكون فيه مستوطِنةً في صلب العقلانية الداخلية للمعايير - بل تُستخلص من السـياق الـذي حدّدته هذه المعايير نفسـها. وبقول آخر، على المقارِن أن يتجاوز الخلاف الذي تثيره ممارسـة الزرع المعياري. وهو يقوم بمنح قيمة للرابط الجدلي بين لحظتين متميّزتين، متضامنتين، بالرغم من ذلك: لحظة التشـكّل «القانوني» للواقع الاجتماعي من خلال ممارسـة المعايير المجرّدة التي تُثبَّت على هـذا الواقع؛ ولحظة الممارسـة التأويلية التي تنبثق عن هذا التشـكّل، إلّا أنها لا تستطيع أن تقدّم له، التطبيق الملموس - أي منح معنى فعليّ للتراكيب المعيارية المدروسة - إلّا بالاعتماد على السـياق الذي اتبعه. ستعني المقارنة، عندئذٍ قبول الوجود الدائري للقواعد القانونية والفنّية القادرة على تحديد سـياق تصبح لوحدها مفهومة، انطلاقاً منه.

تنكر مثل هذه النزعة المقارنة، انسـجاماً مع حجم انفتاحها، على عالم الذمامة، كل شـكل قديم أو متجدّد للتاريخ العقائدي، كما تنكر إهمال هذا التاريخ « للمُعاش» مـن القانون. تأتي، من هنا، الأهمية الرئيسـة للتعدّدية اللغوية التـي لا تعبّر عن الاحتجاج فقط، مهمـا كان محقاً، على هيمنة لغة متوسطية هجينة (خليط من الفرنسية والإسبانية والإيطالية والعربية والعبرية والمالطية والبرتغالية والأوكسيتانية والكتالانية والتركية واليونانية، وتسمى أيضـاً lingua franca)، كما لا تدافع عن الهويات القومية وعن لهجاتنا. إن التعدّدية اللغوية هي المطلب الضروري لمقارنة لا تكتفي بالبحث السـريع عن نتائج تواصلية مناسـبة تحت ضغط مجموعات الضغط الدولية الكبرى،

بل تلك التي تـؤدّي، بحكم آداب المهنة، الواجب المترتب عليها من وجهة نظر العلم: أي السـيطرة على شروط فهم القواعد القانونية وإمكانية تطبيقها في سياقات مختلفة (وطنية ودولية وقطاعية ومهنية)[1]، مع مراعاة التأثيرات السياسـية والاقتصاديـة والاجتماعية التي يحدثها تبنّي هـذه المعايير على الأفراد والجماعات والمؤسسـات المعنية. ويجد الـزرع القانوني هنا حدّه الحرج، وليس فـي المقاومة التي توجّهها الثقافة القانونية في البيئة المتلقّية. إن مقولة «الثقافة القانونية» غامضة في ذاتها، لدرجة لا تسمح بتمييز السبب الـذي يتحكّم بالتصرّفات البشـرية. نحن هنا في الغالب أمـام حيلة لغوية تجنِّبنـا، عموماً، صعوبة العرض الدقيق لتأثيرات العناصر الخاصّة، من دون أن نقع، مع ذلك، في اسـتخدام المفاهيم البالية ذات المرجعية المفرطة في تمحورها على الذات مثل «الأسرة القانونية» أو «النظام القانوني» أو «التقاليد القانونية». ومن جهة أخرى، ومن خلال الرجوع إلى الحيّز الأوروبي، يبقى مفهوم الثقافة القانونية أسـيراً للأطر الوطنية أيضاً، كما يقر بذلك المدافعون عنه، أنفسـهم (سـوندي، Sunde، ٢٠١٠، ص ٢٠). غير أن فكرة الثقافة القانونية تعني أن العمليات التقنية المؤسسـاتية القانونية، - حل الخلافات وإنتاج المعايير - لا تُفهم إلّا إذا كانت غارقة في محتوى أوسـع، مؤلفاً من «أفـكار ومواقف وقيم وآراء حـول القانون والنظام والمؤسسـة القانونية، ضمن مجموعة سـكانية معيّنة»[2]، بحسـب المعنى الذي يقترحه فريدمان (Friedman، ١٩٩٥، ص ٥٣)، وذلـك، مهمـا كان المعنى الذي نعتمدها فيه، واسـعاً أو حصرياً. إن فكرة العدالة، بخاصّة، والتي تعتبر طلباً أساسـياً

---

(١) وكما لاحظنا ذلك بحق، يجب أن يسـمح الزرع القانوني بمنح القانـون عينه فعّالية أكيدة: «يجـب أن يحمل معنى في السـياق الذي يطبّق فيـه، وبذلك يهتمّ المواطنون باسـتخدام القانون، ويطلبون من المؤسسـات أن تعمل على تطبيقه وتطويره» (بيركوفيتس، پيسـتور، ريشارد، ٢٠٠٩).

(٢) الأفـكار والمواقف والقيم والآراء حول القانون والنظام القضائي والمؤسسـات القضائية، لدى أية مجموعة كانت.

وجّهاً إلى القانون، وكذلــك الإجراءات المتوقّعة من أجــل تحقّقها، تقدّم مفتاح الدخول الرئيس إلى المعنى التاريخي للعمليات القانونية. ونصل، مع ذلك، وعلى هذا الأساس، إلى ربط الإمكانية الإبداعية للإنشاءات التنظيمية بتحقيق القيم الاجتماعية المشتركة، تحت طائلة فقدان الطابع الخاصّ الذي يحمله القانون باعتباره مراســية (praxis) سيادية لا يمكن لأي سبب نهائي داخلي أن يوجّهه نحو هدف حصري. وربما حان الوقت لمنح فكرة المراسية المجد الفكري الذي تســتحقه، بالرغم من مبادرة أنصــار القانون الروماني للتضحية بها على مذبح إنشــاء علمي ونظامي للقانون، وبالرغم من الخطر الذي يتهددها، على الضفة الأخرى، في أن تعتبر مشتقاً اجتماعياً من الواقع، غير دقيق إذا صح التعبير، نســميه «ثقافة قانونية». ولا يقبل القانون، باعتباره مراســية تشــكّل بذاتها فكرة، من دون أن تعكس الأفكار المعدّة خارجها، أن يحصر ضمــن مرتبة «موضوع» التفكير، لأنه يســعى دوماً إلى تشــكيل «فعّالية إنســانية حسّاســة» تملك، لهذا الســبب، وظيفة «ذاتية» حقيقية[1].

إن الاســتخدام للأدوات القانونية، الذي يتجاهل ضمنــاً الانتماء إلى وطن ما - هذا الاســتخدام الخاضع، مع ذلك، للمعوقات التأويلية التي يمارسها السياق - لا يكف عن التفكير بوجود حالة زمنية خاصّة بهذه التقنيات، حالة زمانية «لتكرارهــا البنيوي» وفاقاً لمصطلحات راينهــار كوزيلّك (١٩٩٧، ص ١٧٥). إن هذه «القابلية للتكرار» تســيء بشــكل دائم إلى التقسيمات الزمنية التي تؤطر، من الخارج، الأحداث التي تؤثر في المؤسسات السياسية والاجتماعية. تُدخــل آليات التكــرار والنقل الخاصّة بالتقنيــات القانونية بالمقابل، مســاراً زمنياً داخلياً إلى هذه التقنيات، مــع إبعادها عن عمليات التقســيمات الزمانية المعتمدة. ويبدو الانتقال الزمني الذي يُظهر، عبر فترة طويلة جداً، قوة الوسائل والقواعد القانونية، عندئذٍ، على شكل هدف أولوي

---

(١) تبقى الاقتراحات الأساســية للنزعة المادية، كما عبر عنها ماركس في أول فرضية لفويرباخ صحيحة في نظرنا.

للمقارنة التاريخية. وتكشف معالم الاستمرار والانقطاع، في هذه الحالة، قيمتها الرديئة، طالما أن العمليات القانونية مندرجة ضمن مستوى زمني لا يُختزل في مراحل النظرية السياسية، والاقتصاد والذهنيات والأشكال الثقافية والإيديولوجيات. لهذا السبب يجب ألّا يوجّه نهج مؤرخ القانون المقارن من خلال مسلمة الحدود الزمنية، ذلك أنه يعود إلى الإشكالية المختارة حق التحكّم بحرّية الحركة بين الوقائع والزمن. لئن شكل المقياس الزمني لازمة إعادة البناء التاريخي والمقارن، فمن المشروع تماماً العودة إلى عصور آفلة لشرح الظواهر القانونية المعاصرة.

إلّا أن المقارنة التاريخية لا تستفيد كثيراً من ذلك، إذا اكتفينا، مثلاً، ومن أجل تحليل ظاهرة حديثة جداً، في الظاهر، مثل «القانون الناعم» (soft law)، باعتبار هذا القانون نتاجاً داخلياً لعمل المؤسسات الجماعوية. ونرى أن انتقال النظر من المؤسسة إلى التقنية، يسمح، في الواقع، بملاحظة أن هذا القانون المؤلف من توصيات، وكتب بيضاء وكتب خضراء وخطوط توجيهية، إلخ، يقوم على عملية ترسيب نَسَبي أكثر عمقاً نسبياً. هناك منظمة صممت ووضعت حيّز التطبيق قواعد تنظية تقوم على مبدأ التذكير والتحريض والموافقة، بدل الإلزام ومقاضاة السلوك، ألا وهي الكنيسة باعتبار أنها المؤسسة الأولى التي فهمت أن النص القانوني لا يكفي، في ذاته، لقيادة الأفراد ولتوجيه عملهم. فمنذ ظهور أولى الجماعات المسيحية في القرون الأولى من عصرنا، جهّز التنظيم الكنسي وسائل ذات طبيعة إدارية صرف تحقّق الشروط من أجل التفكير في النظام القانوني على أساس يختلف عن متطلّبات إحقاق العدالة. لقد تحرّر هذا القانون الموازي، تدريجاً، من سيطرة القاضي، حتى شكّل حقل نظام معياري مستقلّ. وأطلق رجال اللاهوت، بدءاً من القرنين الثاني عشر والثالث عشر اسم «القانون الداخلي»، على مجموع القواعد كي يميّزوها عن القانون الحقوقي أو النزاعي (برودي، ٢٠٠٠، ص

١٠٤)[1]. ولقـد تطوّر، منـذ تلك الحقبة، قانون لا يعود مسعاه الفصل في ادعاءات متناقضة بل إلى تأمين الحصول علـى نتيجة، ذات قيمة ضمن هذا السـياق: إنها خلاص الروح. لم يكن هذا العمل المخصّص لتوجيه السلوك فـي الاتجاه الصحيح أداة قانونية بالمعنى الحرفـي للكلمة؛ فلم يكن يحكم على الأفراد بل يديرهم، مع كل المرونة المطلوبة، وفاقاً للحالات. بدأ القانون بالتدريج، وإلى جانب الوصية، بتجريب القدرة على التكيف ومرونة وجوب الكينونة. وهكذا، إذا نظر عالم مقارَنة معاصر إلى «توصية» اللجنة الأوروبية عام ٢٠٠٥، والتي تتعلَّق بالإدارة الجماعية المتجاوزة للحدود، لِحقّ المؤلف في مجال خِدمات الموسـيقى عبر الإنترنت، فإن سـببين أقلّه يثيران دهشته: أولاً، يسـبب التبرير المصطلحي لإجراء خاصّ مثل التوصية: أي «الوسـيلة غير الملزمة التي تهدف إلى السـماح للسـوق بالنمو في الاتجاه الصحيح» (البرلمان الأوروبي، **تقرير حول المتطلّبات القانونية والمؤسساتية للّجوء إلى الوسائل القانونية غير الملزمة** [القانون الناعم]، ٢٨ حزيران ٢٠٠٧، ص ٦). تمنح اللجنة نفسها سـلطة الإدارة في الاتجاه الصحيح، بواسطة وسائل أكثر مرونة من القانون، بطريقة تشـبه تلك التي أسست فيها الكنيسة الكاثوليكية، قبل عدة قـرون، بديلاً رعوياً عن القانون الحقوقي الحقيقي. ويُعبِّر السـبب الثاني للدهشة، ربما، عن القلق، بعد ذلك، من إدراك وجود تبديل موضوعي في الرهان: إذا أرادت الكنيسة التوجيه في الاتجاه الصحيح لروح المسيحي، فإن اللجنة الأوروبية تسعى إلى إيكال هذا النوع من «العناية» إلى السوق. لقد سـيطرت السـوق على روحنا: وهذه طريقة «مقارنة» لتأكيد حقيقة أصبحت مبتذلة. أضـف أن المقارنة هي عيد الغطاس في عالمنـا الراهن، إضافة إلى كونها وسيلة في تحديث المنهجية القانونية.

---

(١) وحول المتطلّبات المتبادلة بين القانون الداخلي والقانون الخارجي، بين دائرة الوعي (السر) ودائرة السياسة، بين رجل الاعتراف والقاضي، لنقرأ شيفّولو ,Chiffoleau.

المراجع

ALBERIGO Giuseppe et JOSSUA Jean-Pierre (eds.), 1985, *La réception de Vatican II*, Paris, Éditions du Cerf (coll. «Cogitatio fidei»).

BERKOWITZ Daniel, PISTOR Katharina et RICHARD Jean-François, 2001, «Economic development, legality, and the transplant effect», *William Davidson Institute Working Paper*, 410.

— 2003, «The transplant effect», *American Journal of Comparative Law*, 51, 163.

CALASSO Francesco, 1954, *Medio Evo del diritto*, Milan, Giuffrè.

CHIFFOLEAU Jacques, 2006, «Ecclesia de occultis non iudicat?», *Micrologus. Nature, Science and Medieval Societies*, 14, p. 359-481.

CONGAR Yves, 1972, «La "réception" comme réalité ecclésiologique», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 56, p. 369-403, repris dans Yves Congar, *Droit ancien et structures ecclésiales*, Londres, Variorum, 1982.

Congrès international de droit comparé, 1900, Paris, 31 juillet-4 août, Procès-verbaux des séances, Paris, LGDJ. Disponible en ligne: www.archive.org (consulté en septembre 2012).

FÖGEN Marie-Thérèse et TEUBNER Gunther, 2005, «Rechtstransfer», *Rechtsgeschichte*, 7, p. 38-45.

FRIEDMAN Lawrence M., 1995, «Some thoughts on comparative legal culture», dans David S. Clark et John H. Merryman (eds.), *Comparative and Private International Law. Essays in Honor of John Henry Merryman on his Seventieth Birthday*, Berlin, Dunker & Humblot.

GALGANO Francesco, 2005, *La globalizzazione nello specchio del diritto*, Bologne, Il Mulino.

GORDLEY James, 1993, «Common law und civil law: eine überholte Unterscheidung», *Zeitschrift für Europäische Privatrecht*, 1, p. 498-518.

GRILLMEIER Aloys, 1970, «Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion», *Theologie und Philosophie*, 45, p. 321-352.

HALPÉRIN Jean-Louis, 2009, *Profils des mondialisations du droit*, Paris, Dalloz (coll. «Méthodes du droit»).

HERMITTE Marie-Angèle, 2011, «La nature, sujet de droit?», *Annales HSS*, 1, p. 173-212.

HINSCHIUS Paul, 1879, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*, t. III/1, Berlin.

JOUANNET Emmanuelle, 2008, «The disappearance of the

concept of Empire. Or, the beginning of the end of Empires in Europe from the 18th century», dans *A Just Empire? Rome's Legal Legacy and the Justification of War and Empire in International Law*, Commemorative Conference on Alberico Gentili (1552-1608), New York University School of Law, p. 1-24. Disponible en ligne: www.univ-paris1.fr (consulté en septembre 2012).

KOSELLECK Reinhart, 1997, «Histoire, droit et justice», dans *L'expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard-Seuil-Éditions de l'EHESS, coll. «Hautes Études», p. 161-180.

LEGRAND Pierre, 1996, «European legal systems are not converging», *International and Comparative Law Quarterly*, 45 (1), p. 52-81.

LUHMANN Niklas, 1992, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, Westdeutscher Verlag.

MAINE Henry S., 1889 [1876], *Village-Communities in the East and West*, 3e éd., trad. dans Henry S. Maine, *Études sur l'histoire du droit*, trad. par René de Kérallain, Paris, Thorin (coll. «Bibliothèque de l'histoire du droit et des institutions»).

MATTEI Ugo, 1997, «Three patterns of law: taxonomy and change in the world's legal systems», *The American Journal of Comparative Law*, 45 (5), p. 12-40.

MENSCH Elisabeth, 1982, «The history of mainstream legal thought», dans David Kairys (ed.), *The Politics of Law: A Progressive Critique*, New York, Basic Books.

NAPOLI Paolo, 2003, *Naissance de la police moderne. Pouvoir, normes, société*, Paris, La Découverte (coll. «Armillaire»).

PORTEMER Jean, 1946, *Recherches sur les* Differentiae juris civili et canonici *au temps du droit classique de l'Église*, Paris, Jouve.

PRODI Paolo, 2000, *Una storia della giustizia*, Bologne, Il Mulino.

RODOTÀ Stefano, 2002, «Un codice per l'Europa? Diritti nazionali, diritto europeo, diritto globale», dans Paolo Cappellini et Bernardo Sordi (eds.), *Codici. Una riflessione di fine millennio*, Milan, Giuffrè, p. 541-578.

SPAMANN Holger, 2009, «Contemporary legal transplants. Legal families and the diffusion of (corporate) law», *Brigham Young University Law Review*, 6, p. 1813-1878.

SUNDE Jørn Ø., 2010, «Champagne at the funeral – An introduction to legal culture», dans Jørn Ø. Sunde et Knut E. Skodvin (eds.), *Rendezvous of European Legal Cultures*, Bergen, Fagbokforlaget.

TEUBNER Gunther, 2004, «Societal constitutionalism: alternative to State-centered constitutional theory», dans Christian Joerges, Inger J. Sand et Gunther Teubner (eds.), *Transna-*

tional Governance and Constitutionalism, Oxford, Hart, p. 3-29.

THOMAS Yan, 2011, « L'extrême et l'ordinaire. Remarque sur le cas médiéval de la communauté disparue », dans Jean-Claude Passeron et Jacques Revel (eds.), *Penser par cas*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2005, repris dans Yan Thomas, *Les opérations du droit*, Paris, Gallimard-Seuil-Éditions de l'EHESS (coll. « Hautes Études »), p. 207-237.

WATSON Alan, 1993, *Legal Transplants: an Approach to Comparative Law*, Edimbourg, Scottish Academic Press.

WIEACKER Franz, 1967, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 2e éd.

WOLTER Udo, 1975, *Jus canonicum in iure civili. Studien zur Rechtsquellenslehre in der neuren Privatsrechtsgeschichte*, Cologne-Vienne, Böhlau.

ليليان هيلير-پيريز

تاريخ مقارن للتراث التقني

مجموعات المخترعات ومخازنها في فرنسا وإنكلترا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر

تؤكد الدراسات الجديدة، على هامش تاريخ الاستهلاك والاقتصادات الثقافية، على دور تسويق المعارف في بناء حيّز عام للتقنية في القرن الثامن عشر (ستيوارت، Stewart، ١٩٩٢؛ هيلير- پيريز ٢٠٠٧؛ هيلير- پيريز وتيبو-سورغر، ٢٠٠٦، Thébaud-Sorger). لقد شكّلت العروض وزيارات المخازن والورش والمصانع جميعها، تجهيزات بصرية تجدّد قواعد الفضول وتطوّر اهتمام الجماهير المختلفة بالتقنية (بيرغ، ٢٠٠٥، Berg؛ هيلير-پيريز ،٢٠٠٠ب و٢٠٠٨ب؛ بينيت، Bennet، ٢٠٠٢ و٢٠٠٦ . وهكذا فقد امتلك بينيت، في بداية القرن التاسع عشر، مخزناً مضافاً إليه متحفاً، وكان يبيع أيضاً منتجاته (النياشين وميداليات الصور)، وكذلك لوحات كبار الرسامين (بيرغ، ٢٠٠٥، ص ١٩٩ - ٢٠٤). ليس هذا التهجين بين الاختراع والتجارة والفن شيئاً جديداً البتّة، في إنكلترا الهانوڤرية، وفي جيل أسبق افتتح آل پينشبيك (Pinchbeck)، الذين اشتهروا بساعاتهم الموسيقية ولوحاتهم المتحرّكة، مخزناً عرف باسم Repository، استُخدم صالة بيع ومعرضاً لسلع الذواقة والآلات الميكانيكية (هيلير- پيريز، ٢٠٠٨ب). وقد منحت بعض القطع، مثل الرافعة، جائزة من جانب شركة

الفنون، وهي شـــركة علمية كانت تملك هي أيضاً معرضاً، كان كريســـتوفر بينشـــبيك عضواً مشاراً فيه. إن هذا المزج الثقافي لمخازن التقنية الإنكليزية في القرن الثامن عشـــر، وفاقاً لتسمية أطلقتها سيلينا فوكس (٢٠٠٩)، يعتبر صدى للدور الذي قامت به البراعة والإبداع (التقني والفني)، في بناء الهوية الوطنية الإنكليزية (بيرغ، ٢٠٠٥). وتدعم مأسسة وكالات الجمع والعرض الأجهـزة المطورة في مجال التجارة، وتســاهم في تغييـر صورة المخترع الذي اعتبر لزمن طويل، فـي إنكلترا، رجل مشــاريع ومضارباً ومحتكراً. وقد أشارت كريستين ماك ليود (Christine MacLeod) إلى دور الأجهزة التراثيــة في الصعود القوي لتقديس المخترع في إنكلترا الفيكتورية، والذي جرى بمناسبة الاحتفال بذكرى جيمس واط في عام ١٨٢٠، ثم عبر معرَضَيْ كريستال پالاس ومصلحة تســجيل البراءات (Patent Office)، من جانب بينيــت وودكروف، ومعــرض متحف العلوم المنبثق مــن متحف مصلحة تسجيل البراءات (ماك ليود، ٢٠٠٧أ، و٢٠٠٧ب؛ ليفّين، ٢٠١٠، Liffen).

وقد ساعدت، أيضاً، حركات في الريف، في أثناء التبرّعات، في إقامة تماثيل المخترعين، وعكســت ثقافة شــراكة تؤسّــس للموقف العام في إنكلترا، ودعمت الاعتــراف بالمخترعين باعتبارهم أصحــاب فضل. إن التوظيف العام (المالي والرمزي) يساهم بشكل متســاوٍ، مع الثقافة الاستهلاكية في تحويل الاختراع إلى «مكان ذاكرة» يحفظ «السمة البريطانية».

ما الموقف في فرنســا؟ يعتبر تســييس الاختراع إرثاً مــن عصر التنوير، وقــد كان وراء إحــداث أول مخــزن عــام للاختراعات في قصــر مورتانيِ (Mortagne)، وفــي معهد الحــرف والمهن، وكذلك لعديــد من المقتنيات العامــة الأخــرى التي تحتفظ بهــا، منذ الحكــم الملكي القديم في فرنســا (L'Ancien Régime)، الأكاديميــات والطوائف المهنية ودول المقاطعات، وجمعيات الفنون و«المتاحف» (هيلير - پيريز، ٢٠٠٠أ). ونستطيع أن نتابع، من خلالها، بســهولة، إرث القرن التاسع عشر في مخازن الشركات الصناعية

ومعارض منتجات الصناعة (بونوا، وأمبتوز وڤورونوف Benoit, Emptoz et Woronoff، ٢٠٠٦؛ مارغيراز Margairaz، ٢٠٠٥، ف ١١). وكذلك إبداعات المعاهد في الأقاليم، كما في ليون. وتؤكد ذلك البحوث الميدانية الجارية حول مجموعات معاهد الحرف والمهن التي تم تشكيلها بالتعاون مع شركة تشجيع الصناعة الوطنية والمعاهد الدولية (كورسي، Corcy، ٢٠١٠). إن هناك الكثير من المؤسسات التراثية التي تثبت أصالة أنموذج فرنسي أصبح فيه الاختراع «قضية دولة والمخترع شخصية وطنية». قد يسهل تسليط الضوء على التباين مع إنكلترا، في غياب البحوث المتطورة حول الوسائل التجارية المتوافرة من أجل التجميع وتنظيم معارض التقنيات في فرنسا. أضف أن الرهانات المعقودة على أول مخزن رسمي باريسي للآلات، عديدة، وتهدف، بوضوح، إلى التوفيق بين منطق الربح ومنطق التقدّم، في إطار تغيّر امتيازات الحصرية في نهاية الحكم القديم.

ترسم، المقارنة بين فرنسا وإنكلترا، بذلك، نماذج تراثية مختلفة، تمت استعادة ملكيتها من على ضفتي المانش. ومهما كانت الصيغة، وفاقاً لهذا المقياس، يقوم توافق تراثي بتشجيع الطموحات السياسية، وتلك المتّصلة بالهوية في كلا البلدين. ويمكن أن نقرأ تاريخاً متقاطعاً لدخول التقنية المتصاعد في الاستعدادات الثقافية والسياسية المتخذة بين فرنسا وإنكلترا، انطلاقاً من مخازن التقنية لعصر التنوير، وصولاً إلى المعارض والمتاحف الخاصّة بالثورة الصناعية. ونريد أن نمتحن هذه النزعة المقارنة من خلال تفحص المواقف على المستوى المناطقي. وفي الواقع، إذا كان الإرث المَدَني للمخازن الوطنية قد اعتُمد، بشكل كامل، من النخب المحلّية في المملكتين، فإن استمرار الإبداعات غير محقّق أبداً بسبب كثرة ما تثيره هذه المؤسسات من توتّرات. وبعيداً من انتشار أنموذج تراثي من المركز إلى الأطراف، فإن إقامة متاحف التقنيات في مدن الأقاليم أصبح مصدر نزاعات.

بعد هذه الإشارة إلى مخازن التقنيات في العواصم الإنكليزية والفرنسية،

في القرن الثامن عشـــر، ســـوف نفصّل هذا البعد المثير للنزاع، عبر مثل مدينة ليون. إذا كانت قد تأسست في ليون، في الواقع، ومنذ القرن الثامن عشر، إدارة بلدية للاختراع، فإن تكوّن تراث تقني وصيانته وإبراز قيمته، في القرن التاسع عشـــر، لم يلق إجماعاً، فيما كانت تنمو أسطورة جاكار (Jacquart) (كوتّرو، ١٩٩٧، Cottereau، (قيد الصدور)[1]؛ جارّيج، Jarrige، ٢٠٠٩).

مخزن جمعية فنون لندن

لقد تأسّست جمعية تشجيع الفنون والصناعات اليدوية والتجارة المسماة «جمعيـــة الفنون» عام ١٧٥٤، وشـــكّلت الأنموذج الحقيقـــي ضمن الحركة الأوروبيـــة للجمعيات الفنون، ثم جمعيات تشـــجيع الصناعة (هيلير- پيريز، ٢٠٠٠أ؛ هان، Hahn، ١٩٦٣ و١٩٨١).

وتعتبـــر صيغة الاعتماد المالـــي والرمزي لهذه الجمعيـــة مصدر تجديد على الكثير من الصعد. تفضل الجمعية، بشـــكل خـــاصّ، انتقال المعلومات: تبادل المطبوعات (٥٧ جزءاً بين عامي ١٧٨٣ - ١٨٥١) التي تغذّيها رسائل المخترعين، وحيّز حقيقي للتواصل والمطبوعات على شـــكل سلاســـل[2]. وكانت الصلات مع العلماء الأجانب عديدة وهيأت للحصول على مؤلفات، بخاصّة مؤلفات علماء الاقتصاد الفيزيوقراطيين[3].

وأخيراً، في عـــام ١٧٦١، أقامـــت جمعية الفنون مخزنـــاً عاماً للآلات «المخزن» (Repository)، مخصصاً لتلقّي نماذج المخترعات التي حصلت

---

(١) أتوجّه بالشكر الجزيل إلى المؤلف الذي أرسل لي مقالته قبل نشرها.

(٢) منذ عام ١٧٦٤. نشـــرت جمعية الفنون **المتحف الريفي والتجـــاري، أو أبحاث مختارة في الزراعة والتجـــارة والحرف والصـــناعات اليدوية**، تأليف أعضـاء جمعية الفنون (ســـتة أجزاء ١٧٦٤ - ١٧٦٦)، و**مذكرات الزراعة والحرف الاقتصادية الأخرى» لروبير دوسي**، Robert Dossie (**ثلاثة أجزاء ١٧٦٧ - ١٧٨٢**)، و**سجل الجوائز الممنوحة من جمعية الفنون ١٧٧٨** في الفترة بين ١٧٥٤ - ١٧٧٦.

(٣) **يوميات المواطن**، الذي صدر بشـــكل منتظم لدوپون دونومـــور، كذلك **الملاحظات حول الفيزياء، التاريخ الطبيعي، وتاريخ الفنون**، ثم **جريدة الفيزياء** للقس روزييه (Abbé Rozier)، وقد طلب من الجمعية أن ترسل إليه معاملاتها.

على جوائز. وقد شكّلت هذه المجموعة صدى لإجراءات حفظ أخرى، في الوقت الذي كان فيه من بين أعضاء الجمعية علماء يجمعون الميداليات والأصداف والمعادن، مثل هنري بيكر (Baker)، عضو الجمعية الملكية وجمعية الآثار، والذي قدّم له مؤسس جمعية الفنون، الرسام وليام شيلي (W. Shipley) مستحاثات. تساهم جمعية الفنون بفعّالية في تنويع استخدامات المجموعات لدى الجمهور المديني الذي يندفع بشكل إرادي جداً للزيارة. يجب أن يفهم هذا الإبداع، إذاً، في سياق انطلاق أجهزة الاتصال البصري والحفلات والمعارض في لندن (ألتيك، ١٩٧٨؛ بيرغ وكليفورد، ١٩٩٨؛ والش ١٩٩٥، Berg & Clifford; Walsh)، سواء في الحيّز العلمي (المتحف البريطاني الذي تأسس عام ١٧٥٣ [سلون، Sloan، ٢٠٠٧]) وفي الحقل التجاري، مثل مخزن پينشبيك، عبر الإسهام في إضفاء قيمة على الاختراعات تحت اسم الملكية العامة، إلى جانب نظام التسجيل البراءات (ماك ليود، ١٩٨٨). تفضل جمعية الفنون المكافآت والميداليات (لقد سميت جمعية للجوائز)؛ وهي تميّز بين حكم الاستحقاق والنفع العام.

لقد عُرضت الاختراعات الحاصلة على جوائز في الطابق الأرضي للجمعية، في الحي الحديث جداً أدِلْفي. وكانت النماذج عديدة (١٥٨ أنموذجاً عام ١٧٨٣). أما بالنسبة إلى المخترعين سيِّئي الحظ الذين لم يكونوا قادرين على الوصول إلى هذا النظام المكلف لبراءة الاختراع، فيقدّم تحويل الاختراعات إلى تراث، الفرصة لمنح قيمة لأعمالهم وحمايتها (فوكس، Fox، ٢٠٠٩، ص ١٦١). إن النماذج المعروضة لبعض المخترعين «تشكّل وسائل دعاية حقيقية»، وهي كذلك بالنسبة إلى كريستوفر پينشبيك، كما توضح سيلينا فوكس ذلك. لقد استطاعت المؤلفة أن تكشف، من جديد، تفاصيل الإنشاء الدقيقة للواجهات والأطر، ذلك العمل الذي كُلِّف به المنجّد والنحات توماس وودين (Woodin، م ن، ص ٥٤١). ولقد نالت النماذج تقديراً كبيراً بسبب إضافة معارض فنّية إلى طابق هذا المخزن. يُضيف مخزن الفنون، الذي

يهدف إلى جمع الاختراعات وحفظها والدعاية لها، مواضيع تقنية إلى الثقافة المدينية المخصصة للترفيه. وينتقل الاختراع، بين متعة النظر والإحساس بالفن، من خلال وحدة تصوّر المواضيع التي تقع في أساس حركة جمعيات الفنون، كما يجذّر الثقافة التقنية من خلال عملية منح قيمة للحركة والمهارة ودقة الأساليب.

لذلك، من غير المجدي إلى حد ما، البحث عن قياس تأثير مخزن جمعية الفنون من خلال مفردة الفعّالية العملية - فإذا اقتصرنا على هذه الفعّالية تصبح الملاحظة مخيّبة. وهكذا ترى سيلينا فوكس أنه، على الرغم من أن العروض قد تمّت في المخزن، فإن أهمية النماذج تبدو محدودة بالنسبة إلى إعادة نسخ الاختراعات وفهم الآليات، كما يوضح ذلك المختص بالميكانيك، جون سميتون (J. Smeaton)، المكلّف بوصف آلة هيدروليكية معروضة في جمعية الفنون (م ن، ص ١٦٥ - ١٦٦).

ويشير مثال آخر إلى مسارات أخرى: يقترح توماس براونهيل(Brownhill)، صانع عجلات وأدوات زراعية في مانشيستر، عام ١٧٨١، في نشرة دعائية، سلسلة من الآلات الجديدة والمتخصصة، المستوحاة من تلك المعروضة في المخزن. لقد قُدّمت إحدى هذه الآلات (لتنسيف القمح) باعتبارها محاكاة لآلة اخترعها إيڤرس (Evers)، المعروضة في جمعية الفنون، إضافة إلى محراث لشخص يدعى توماس هوب (Hope) ذُكر أنه قد حصل على جائزة لجمعية الفنون عام ١٧٧٣[١]. ينصح براونهيل بزيارة المخزن للحصول على تفاصيل أكثر عن بعض نماذج المحاريث التي تؤكّد التداخل بين الاستراتيجيات التجارية وإجراءات الثقافة العلمية. ويقترح منشور براونهيل تقانة التكيّف حاثّاً المستهلك على

---

(١) الجمعية الملكية للفنون (ج م ف) Royal Society of Arts [RSA]: Guard Book XII, *Premiums by the Society established at London...*, 1774, p. 49; Manuscript Transactions, XII.

مقارنة التجهيزات وفاقاً للحاجات وتكييفها وتحسينها، بعيداً من إعادة إنتاج معرفة نظامية وتطبيقها.

لا يستبعد هذا الأمر وظائف معرض الفنون الأخرى التي استُخدمت نماذجها أساساً لبناء علم الآلات. لقد نشرت جمعية الفنون، في الواقع، لوائح بالآلات والأدوات المعروضة على شكل مجموعة من اللوحات كلّفت بها عضوين إداريين (بيلي، Bailey، ١٧٧٢؛ بيلي، ١٧٨٢): ويليام بيلي (المكلف بالقيام بعرض النماذج)، وهو مدير جمعية فنون بين عامي ١٧٦٧ - ١٧٧٣، وكذلك ألكسندر مابين بيلي (Alexander Mabyn Bailey) بين عامي ١٧٧٣ - ١٧٧٩. ووفاقاً لسيلينا فوكس (٢٠٠٩، ص ١٦٠ - ٢١٨)، فإن مجموعات اللوحات قد استوحيت بشكل رئيس من الآلات والاختراعات التي اعتمدتها الأكاديمية الملكية للعلوم منذ تأسيسها حتى اليوم، مع وصفها، إنها سبعة أجزاء نشرها جان-غافان غالون (Jean-Gaffin Gallon) بين عامي ١٧٣٥-١٧٧٧، لتخليد ذكرى الاختراعات التي مُنحت الجوائز وتمت المصادقة عليها منذ إنشاء الأكاديمية عام ١٦٦٦ (ستة أجزاء في الفترة بين ١٦٦٦-١٧٣٤، وجزء عام ١٧٧٧، وذلك للفترة بين ١٧٣٥ - ١٧٥٥). نحن نعرف أيضاً أن مخزن قصر مورتاني قد حصل على هذه المؤلفات، منذ تأسيسه، وأنها تستخدم في إنشاء النماذج على يد ميكانيكيين محترفين، قادرين على شرح هذه الرسوم التقنية المجهزة وإعادة نسخها (مناظير، مساقط، منظر تفصيلي، من زوايا متعدّدة)[1].

إذا نحن لم نجد علاقة النسب مع الشغف بالفن اليدوي والقواعد الجمالية الموروثة عن اقتصاد سميث، في المخزن الباريسي في عهد الحكم

(١) يقدّم الميكانيكي والمخترع شارل ديلبي (Dellié) في قصر مورتاني، مخطّطات آلات وينشئ حرفة الإنكليزي ألموند (Almond) انطلاقاً من كتاب لجمعيّة الفنون. يتحدّث كتاب *Manuscript Transactions I* (١٧٧١) على اختراع جون ألموند المعتمد من جمعية الفنون وهو مذكور في كتاب *Guard Book A* ونجده في أجزاء رسومات بيلي الوطنية: F/12/2219.

الملكي، وإذا كان هذا النسب يُعبِّر عن نفسه، غالباً، في الإبداعات الثورية، مثل مدرسة الفنون (هيلير - بيريز، ٢٠٠٤)، فإن الحاجة إلى المحافظة على التقنيات الجديدة، كما الحاجة إلى تنظيم المعارف، قد تمت السيطرة عليها في أثناء تأسيس المخزن الوطني للآلات من جانب العهد الملكي الفرنسي في نهاية القرن الثامن عشر.

مأسسة التقنية

من عصر التنوير حتى الثورة

على الرغم من أن المجموعة اللندنية تشتمل على عدد من الاختراعات التي مُنحت جوائز من جانب جمعية الفنون، فإنها لا تساهم في سياسة حكومية تعمل من أجل التجديد، وهذا بالمقابل ما يميّز مخزن قصر مورتانيِ. إنه يقع في باريس، شارع شارونّ في ورشة جاك ڤوكانسون القديمة (Jacques Vaucanson) التي استولت عليها الدولة بعد موته (١٧٨٢) - يمثّل هذا المخزن الأصالة الأوروبية العريقة.

إنه يقطع مع المجموعات التقنية الأميرية الأولى المنبثقة من ثقافة غربية، وكذلك مع ثقافات المؤسسات العلمية، مثل أكاديمية العلوم في اللوڤر (فريمونتيي-مورفي، Frémontier - Murphy، ١٩٩٦). يدشّن قصر مورتانيِي عملية تكريس المعارف التقنية تراثاً وطنياً استمرت في ظل الثورة من خلال إحداث معهد الحرف والمهن عام ١٧٩٤ والذي تشكّلت مجموعاته الأولى من ٣٠٠ قطعة (أشياء، ورسوم، ومطبوعات) تفرعت منها (دوپلاس، Deplace، ١٩٨٣، ١٩٨٤، ١٩٩٤)[1]. وقد تجسّد الاستمرار، أيضاً، في الوجود الدائم للبشر. فقد أدار المخزن ألكسندر - تيوفيل ڤاندرموند، (Alexandre - Théophile Vandermonde) الأكاديمي المموَّل

(١) تقدّم دومينيك دوپلاس قائمة من ١٨٥ أنموذجاً على ٢٣٠ قطعة قبل ١٧٩١، يضاف إليها ٥٠ أنموذجاً جديداً بين عامي ١٧٩١ - ١٧٩٦، وعدد من الرسوم (لم تحصِها الكاتبة).

من جانب مكتب التجارة (المؤسسة التابعة للمراقبة العامة للضرائب)، والذي ساعده، بدءاً من عام ١٧٨٦، العارض كلود-بيار مولار (Molard)، الذي أصبح، في ما بعد، مديراً للمعهد. وقد انضم، هذا الأخير، إلى جهاز تشجيع الاختراع الذي نما على مدى القرن على أيادي إداريين متنورين ومؤمنين بالقدرة الإصلاحية للتقنية.

وتتقاطع غايات سياسية ثلاث، وتبرر تضخم المجموعات، فهناك ١٨٥ طرازاً أُدخلت أو بُنيت في الورش بين عامي ١٧٨٣ و١٧٩١ (تضاف إلى ستين مقالة قدّمها ڤوكانسون). ومن جهة أخرى، تعبّر إرادة تخليد ذكرى المخترعات عن نفسها من خلال تسجيل الأشياء وحقوق المؤلفين. ولقد دعم هذا الهدف من خلال الحاجة المتنامية لمخزن الاختراع من جانب الإدارة، من أجل وضع المستجدات التي منحتها الحكومة الجوائز في الحقل العام، وكذلك من أجل ضمان حقوق الأولوية للمخترعين المستفيدين من الامتيازات الحصرية، مع وضع الأساس للتسجيل الذي ستنظمه براءة الاختراع، المعتمدة عام ١٧٩١. فلنسجل أن المحافظة على براءات الاختراع ثم نشرها، قد أصبحت، لاحقاً، من صلاحية المعهد (إيمپتوز ومارشال، ٢٠٠٢؛ غالڤيز - بيهار، Galvez - Behar، ٢٠٠٨). وكانت الأسواق تلتقي مع التراث في هذا الاستخدام الاستذكاري للمخزن.

ومن جهة أخرى، إن مخزن قصر مورتاني، يندرج في مشروع موسوعي لجمع المعارف يهدف إلى جمع آثار التقدّم التقني كافة (نماذج رسوم، ووصوف)، كما عبر عن ذلك الأسقف غريغوار، بوضوح، في أثناء تأسيس المعهد: «هذه المحفوظات ضرورية، من أجل تاريخ الفن، لأنه كلما اكتملت الصناعة، يمكن للنماذج أن تزول، ويذكّر الرسم والوصف بما جرى» (دوپلاس، ١٩٨١، ص ٨٣). يقوم الرهان على تنمية القدرة على تأريخ حركة الاختراع وتقديم قواعد علم التقانة، بذلك (بيكون، ١٩٩٤ و١٩٩٦، Picon). يشرف المخزن إذاً على إقامة رابط بين لغات التجديد وممارساته

التجديد، تمناه الأكاديميون والموسوعيون طويلاً. ويسهم هذا المخزن في ولادة علم تقانة جديد يسعى إلى فرض لغة تقنية معيارية مدعمة بالنماذج والرسوم والمنشورات، على الممارسين. أُعد، بين عامي ١٧٨٣ و١٧٩١، ثلث ١٨٥ أنموذجاً دخلت إلى مخزن مورتانيِ، محلياً، انطلاقاً من مخطّطات قدّمت، بشكل خاصّ، من المخترعين، وذلك وفاقاً لأهم المنشورات التقنية: **وصف الحِرَف والمهن** (كلّف به ڤاندرموند)، و**موسوعة ديدرو-دالمبير**، ومنشورات نماذج جمعية الفنون، كما أشرنا إلى ذلك، ووفاقاً لقائمة ١٧٩١، تم تنفيذ تسعة نماذج بالاستناد إلى مؤلفات بيلي (وهي مطبوعات تشكّل جوهر المؤلفات الأجنبية التي تلقّاها المخزن).

وأخيراً، وبالترابط مع عملية تشكيل المعارف هذه، يلبيِ المخزن حاجة تربوية للعرض، كما يشير إلى ذلك حضور مولار. يشكل طموح تعليم التقنيات خارج الأساليب التي ورثناها من التعليم التعاوني (الذي بقي حياً مع ذلك)، جوهر مهمة المعهد الذي يديره مولار باعتباره عارضاً (فونتانون، Fontanon، ١٩٩٤). وتتبدّى هذه المهمة في الواجبات المتكررة التي تطلبها الإدارة التجارية من المخترعين لتوضيح تقنياتهم وتأهيل المستخدِمين. لقد حصل مخترع للساعات من جنيف، يدعى جاك، والمقيم في ضاحية سانت-أنطوان عام ١٧٨٦ مكافأة من أجل اختراعه آلة لسن المبارد، شرط أن يؤهّل ستة تلاميذ قادرين على صنع أنموذج مشابه للمعروض في قصر مورتانيِ (AN : F/12/2219).

يتيح هذا القصر، من أجل نشر التقنيات أيضاً، للمؤسسات الأخذ على عاتقها تداول المعلومات التقنية. ويشكِّل تأسيس مكتبة مفتوحة على الخارج، في تلك الحقبة التي كثرت فيها الترجمات التقنية، محطة في مجال نقل التقنيات عبر كتب جمعية الفنون. لقد قام الميكانيكيون المرتبطون بالمخزن، مثل شارل ديلييه (بائع وصانع من مدينة رانس -Reims- ومخترع آلة صنع أمشاط أنوال النسيج، المقلِّدة للصناعة الإنكليزية، والتي أثارت انتباه

ڤاندرموند بدقتها)، بإعادة انتاج مخطّطاتها على شكل نماذج. وقد ادّعى صانع الأَقفال جان -باتيست بارا (Bara)، مخترع آلة غزل الصوف عام ١٧٨٧، أنه قد استوحى من نول إنكليزي رآه في قصر مورتاني.

لقد نمت فعّالية الإنشاء على شكل شبكة وكان المخزن على صلة مع مركز الإنشاء والتعليم التقني في مشفى كانز-ڤان (Quinze - Vingt)، الواقع غير بعيد من شارع شارانتون، والذي يمتلك ورشات تجريبية مموّلة، أُلحقت تجهيزاتها بالمعهد، أيضاً (دولزا، Dolza، هيلير - پيريز وڤيغان، Weygand، ٢٠٠٦). ونفّذ التقنيّ الإنكليزي جون ماكليود (John Macleod) فيه ثلاثة أنوال ذات مكوك طيار، لحساب قصر مورتاني عام ١٧٩٢. وفي السنة عينها، أرسل ديلّيي إلى كانز - ڤان (Quinze-Vingt)، صانع آلات إنكليزي آخر يدعى فيلمون پيكفورد (Philemon Pickford). وترتسم في الجغرافيا المُدُنية، ثقافة تقنية متميّزة، عبر شبكة مؤسسات وزيارات للحرفيين، لا تتقاطع مع ميراث سلطان المهن ولا مع السلطات العلمية. إنها عمليات ترجمة ونقل من الرسم إلى الأنموذج، ونسخ ومحاكاة: ونقرأ في قدرات النقل هذه للتقنية «استقلال» التقنية والتقانة (ڤيران، Vérin، ٢٠٠٧) التي تشكّلت في خدمة الدولة.

يعلن قصر مورتاني، من خلال وظائفه المتعدّدة التراتبية والتربوية والتقانية ولادة حيّز عام للتقنية، مندرج ضمن فعّالية قوية لتسييس الاختراع في عصر التنوير. إن تحويل التقنية إلى مؤسسة تراثية وطنية يفرض تأسيس هيئة معارف، وأشكال جديدة للانتقال، وثقة الدولة بالناشطين الاقتصاديين، المتعلمين والمطّلعين، باعتبارهم حجر الزاوية في إعادة تعريف ليبرالية للمؤسسات باعتبارها مصدراً للعمل الاقتصادي، كما طلب ذلك ڤاندرموند. لقد نقل قصر مورتاني إلى معهد الحرف والمهن في عهد الثورة هذه النزعة المدنية نحو التقانة، التي لا يمكن فصلها عن رفض مجتمع الهيئات والأنظمة.

وتشكّل جمعية الحرف والمهن في لندن وقصر مورتاني ومعهد الحِرف والمهن نماذج وروابط وطرق استعارة تطبع الابداعات اللاحقة بطابعها -

مخزن جمعية تشـجع الصناعة الوطنية، معـارض منتجات الصناعة، متحف مصلحة براءات الاختراع في لندن. ومع ذلك، فإن دراسـة السياقات المحلية تدفع إلى الحذر.

وبمنـأى عن كل مفهوم خطّي لنشـر النماذج و«قصـة نجاح» المتاحف الصناعية، وبمنـأى أيضاً، عن كل إيديولوجيا تصالحيـة ترتكز على مثاليات التقدّم والتحسـين، فإن المخـازن والمتاحف التقنية في الأقاليم الفرنسـية والبريطانية، تكشف عن بعض خطوط توتر.

مخازن الاختراعات
والصناعة الحرفية في ليون

لقد اعتبرت ليون المدينة الفرنسـية الأكثر إبداعاً في القرن الثامن عشر، ولقد قامت روح الإبداع فيها، وبشـكل واسع، على البحث عن أفضل تنسيق للعمل في ورش النسـيج، بشكل يتم فيه الإنتاج السـريع للأنسجة المتنوّعة، وإرسـالها، في الوقت نفسـه، إلـى الأسـواق الأوروبية (ميلـر، Miller، ١٩٩٨؛ بوني، Poni، ١٩٩٨. إن اختراع نول **جاكار** جاء تكليلاً لهذه الجهود. لقد كان هذا الاختراع، نتاج نقل عن محاولات متنوّعة لبرمجة النسـيج، على مدى القرن الثامن عشر؛ وهو يدين بنجاحه للتحسينات التي قام بها عدة فنيين من ليون، وليس على يد جاكار نفسـه، كما ذهـب المحكمون في البلدية إليه موجّهين اللوم له (كوتّـرو، قيد الصدور). إن مهنة الجاكار هي، بهذا المعنى، رمز لتصوّر قياسي وتركيبي للاختراع المتجذر في العالم الجماعي والتعاوني والحرفي - الذي لا يصيبه الحرج، في شـيء، من التجديد المستمر (كوتّرو، ١٩٩٧؛ هيلير- بيريز، ٢٠٠٨ أ)- والذي تضخّم بسبب مثالية انفتاح المعارف، العزيزة على نخب عصر التنوير والتي كان لها أثر لا يمكن إنكاره، على أواسط ليون الحاكمة.

لقـد جاءت هذه الحركية نتيجة لسياسـة نشـطة قادها وسـط الأعمال

التجارية في ليون على رأسه نقابة أقمشة الحرير والفضة - إنها «المصنع الكبير» (La Grande Fabrique)-، وسط الأعمال التجارية الحاضر دوماً في المؤسسات البلدية. لقد اعتمدت الإدارة العامة للتجديد على المفاوضات المشتركة حول الفائدة التقنية، وعلى الانتشار السريع للأساليب الجديدة، من خلال التوظيف المالي المتأتي من الجماعات والبلدية (صندوق حقوق الأقمشة الأجنبية). وهكذا فقد تكوّن نظام تقويم معقّد، واكب ازدياد طلبات المخترعين. ووضعت السلطات المحلّية أنموذج خبرة أصيل يقوم على الفحص المتناقض بين المسؤول عن التموين، بمشاركة الأكاديمي كلود جورج دو غوافون (De Goiffon) من جهة، وهيئة قنصلية ليون والمعلمين -الحرّاس لجمعية الحرفيين، من جهة أخرى. كما استدعيت مؤسسات أخرى وبشكل دوري: غرفة التجارة، مفتش المعامل، مما حول نظام ليون هذا إلى مثال أنموذجي «للنظام البلدي»، كما عرَّفه (شارل سابيل وجوناثان زايتلين Charles F. Sabel, Jonathan Zeitlin، ١٩٩٧).

اعتبر الاختراع الحاصل على جائزة من المدينة تراثاً وضع تحت تصرّف المستخدِمين، وشجّعت السياسة المحلّية للتجديد «الميدان المشترك»، أي الوصول الجماعي إلى الوسائل والأدوات. ويتميّز هذا الميدان بأساليب عدة، سواء من خلال وضع نظام حصري لتعرفة الأجهزة، كما هو حال آلات صقل الورق التي اخترعها الإنكليزي جون بادجر (John Badger) (بونار، Bonnard، ٢٠٠٩)، أو من خلال توحيد قطع التبديل، والمعدلات والبطاقات المثقبة بخاصّة - التي يمكن قراءتها في مجموع ورش ليون - أو، أخيراً، من خلال وضع يد البلديات على الأنوال الميكانيكية المحفوظة والمعروضة في الأماكن العامة، من أجل التعليم والمحاكاة. يحافظ اتحاد الحرفيين بذلك على الطرز الميكانيكية الحائزة على جوائز، في خلال القرن الثامن عشر، في مكاتب شارع سان دومينيك، الملاصقة لكنيسة الرابطة (كنيسة اليعاقبة). لقد نفذّت الروائع الفنّية للحصول على المهارة في مبانيها، كما أن محفوظات

الرابطـــة جمعت أيضاً فيها. ولا تجد الرابطة أي حـــرج في وضع تقاليدها في خدمة التجديد. إن حالة المخترع جان-فيليب فالكون (Falcon)هي الأكثر شهرة، فقد عرضت أحد أنواله (نول عام ١٧٤٢)، كي يتمكن الزملاء النسّاجون من تنفيذ روائع على هذا الجهاز[1] (بالو، Ballot، ١٩٧٨، ص ٣٤٣). أضف أن المكافآت كانت تمنح وفاقاً لعدد المتدربين المؤهلين ولانتشار الحرف في المدينة وكان كل اختراع يمنح جائزة، ينسخ ويحسّن.

لقد نمـــا تســـجيل المكافآت، بالتـــوازي، مع المســـاعدة فـــي إدارتها العادلة. وكما أوضح ذلك مشـــروع المعتمد، جاك دوفليســـالّ (Jacques de Flesselles، ١٧٧٧)، لقد أصبح تخليد ذكرى الاختراع مطلباً إدارياً من أجل تجنّب تمويل اختراعات حصلت على جوائز ســـابقاً. ويظهر، في أثناء الإدارة البلدية للاختراع، تعريف أكثر حصرية له، يســـتبعد، مثلاً، تكرار الاكتشافات والمنهجيات المنسية والمعاد تكييفها (هيلير - بيريز، ٢٠٠٢).

وتشمل أعمال المخزن، أيضاً، ممارسة رسم المخترعات. وهكذا، وفي عام ١٧٥٢، كان على كلود ريمون، أحد الحرفيين النادرين الذين حصلوا على امتياز حصري (محلّي)، أن يعيد إلى القصر البلدي رســـم نوله الجديد موقّعاً من رئيس مجلس التجار. وكان المســـتخدمون يدفعون ضريبة الحصرية لدى القنصلية التي كانت تمنح الموافقات باستخدام النول (محفوظات البلدية في ليـــون [AML] : HH 156). وكانت التقارير عـــن حالات التزوير المحتمل، ترســـل من جانب اتحاد الحرفيين إلى المؤسســـة البلدية. وقد تمت الإشارة، أيضاً، في مشروع الممول فليســـالّ، إلى أن المتدربين والزملاء يتدربون أيضاً على القيام بالرسومات، وأن على المخترعين أن يسلموا النماذج «من الكرتون المقوى» لأكاديمية ليون. إذا كنا نعرف الآن جيداً أســـلوب تسجيل الاختراع

---

(١) لنشـــر إلى أن مصلحة المعمل، في مدينة تور، قد اســـتُخدمت أيضاً لاستقبال المخترعات ونشـــرها، وهكذا فإن حرف فيليب دو لاسال قد أرسلت إليه عام ١٧٨١، كي يقوم صاحب معمل محلّي بنســـخها. وكان على المســـؤولين عن اتحاد الحرفيـــن تقديمها كلما دعت الضرورة (AN : F /12/1642).

فــي باريس، وفي قصر مورتاني، في الســنوات ١٧٨٠، فـإن الأبحاث حول التســجيل المحلّي لم تجر بعد، بخاصّة لدى المؤسسات الاتحادية والبلدية التي سبقت الفعّالية الباريسية.

تشــجّع سياســة ليون هذه الاعتراف بفضل المخترعين، وهي سياســة متجذّرة في أخلاقية الخِدمة ورفض الســرّ، وكان فيليب دو لاسال، المخترع والرسام والبائع حاملاً للوائها (هيلير - بيريز، ٢٠٠٠ أ، ٢٠٠٩ أ، ٢٠٠٩ب). وقــد أهدى صديق الموســوعيين والمدافع عن المحاكاة فــي الحرف، وعن الانفتاح في المعرفة، هــذا، عام ١٨٠١، آلاته إلى مدينة ليون (المعروضة، في ملجأ غران كوليج قبل أن تستقر في قصر الفنون [AML : 784 WP 13, lettre du 22 ventôse an XI]). لا يرى دو لاسال أن هناك عبقرية، من دون أنموذج (AN :F/12/2199).

> يُكتسب الفن من خلال التحريض، والأمثلة الكبرى [...] وتقدّم الشهرة نماذج للمحاكاة وتثير عبقريــات أخرى تتجاوزها. وهكذا، وفي ما بيننا، ما إن تخرج قطعة مدهشــة من يد الحرفي الماهر حتى تُرفع وتحمل، تحت نظر كل منافس يبحث عن ســبل الحصول عليها. وتقدّم، في الغالــب، من خلال طابعها، إما درجة الموسم وإما مثالاً عن موضوع جميل.

تجمع ممارسة تســجيل الاختراع، في ليون، إذن، عدة رهانات، بعضها للذكرى حيث نســعى إلى تقوية مكانة المختــرع الممنوح جائزة أو إلى تأكيد الملكية المشتركة للاختراعات الحاصلة على جوائز، وبعضها الآخر تاريخي وعلمي من خلال نقل المعارف التقنية. ولقد تم توسيع هذه الطريق بعد الثورة.

جمعت في معهد الفنون الذي تأســس عام ١٨٠٢، وأقيم في قصر سان -بيار (أو قصر الفنون)[١]، الأعمال الفنّية والاختراعات التقنية ورسوم النماذج المتعلِّقة بإعداد الــدروس والعروض. كان الهدف من ذلك، في الواقع (ومن بين أهداف أخرى) تشــكيل مجموعات نماذج متخصّصة للتعليم المحلّي-

---

(١) لقد تحوّل دير راهبات البندكتيين إلى قصر للتجــارة والفنون في ظل الثورة. كما ضم قصر سان-بيار غرفة التجارة بين عامي ١٨٠٢-١٨١٠. وهو يضم اليوم متحف الفنون الجميلة.

مدرسة الميكانيك، دروس الكيمياء، مكتب الفيزياء و«المدرسة التطبيقية لفن صانع الأقمشة». ويجري التعبير عن طموح تقاني بالمعنى القوي للكلمة، من خلال الرهانات التربوية المطلوبة من النماذج، باعتبار هذا الطموح علماً للفنون، ضمن سلسلة مبادرات ترميز المعارف التقنية من جانب المهندسين والاختصاصيين في حقل التقانة، بدءاً من نهاية القرن الثامن عشر (ڤيران، Vérin، ٢٠٠٧). ويسير التعليم التقني تحت شعار عقلنة الاختراع، من جهة، بواسطة العلم، مع تأثير مفردات «الانقاذ المشترك» للعلوم الأخرى وللفنون أيضاً، والتي تعمل ضمن مؤسسات تقانية أخرى مثل ثانوية الفنون:

يسعى التسجيل العام للنماذج (هكذا) والآلات والحرف المتعلّقة بالفنون الصناعية، إلى وضع نتائج تطبيق العلوم الدقيقة على الآلات المفيدة للمجتمع تحت تصرّف حرفيي مختلف المهن، أي أمام كل أولئك الذين يسعون إلى إرضاء حاجات الإنسان من خلال تشكيل المادة: إن هذه النماذج تعتبر برهاناً على المبادئ التي استقاها التلاميذ من دروس الميكانيك التي نشجع إحداثها»[١].

من جهة أخرى وفي إطار مدرسة النسيج التي تستقبل مختلف التجهيزات والأدوات التي اخترعها فيليب دو لاسال، كان المطلوب من هذا الأخير تطوير تعليم بالمقارنة ضمن الخط السليم لعلوم التربية البصرية والتعليم بالنسخ التي شجع عليها منذ زمن طويل[٢]، وعاشت انطلاقة جديدة في ظل الثورة (فانتونون ١٩٩٤):

من المفيد وضع النول الميكانيك الذي قام المواطن دو لاسال باختراعه في صالة تربية كي يتيح للأستاذ تعريف تلاميذه بمصادر طريقة جديدة في التصنيع. إن المقارنة التي يمكن أن يقوموا بها مع الطريقة العادية ستقدّم لهم

(١) AML : 77 WP 001 **التقرير المعد من جانب المواطن مايوڤر *(Mayeuvre)* للمجلس البلدي حول المؤسسات التي تستطيع إحياء الفنون والمشاغل في ليون**، مطبعة ليون. Amable Leroy (سنة ٩) لا ت، ص ٦.

(٢) اقترح دو لاسال إقامة حديقة ومشغل لزراعة الازهار، تُستخدم أنموذجاً لرسوم المصنع، وتلك مبادرة طورها في ظل «النظام القديم»: سجل محاضر المداولات السنة العاشرة - والحادية عشر : AN : F/12/2199

تعليماً أكثر اكتمالاً. من المستحب أيضاً أن تنقل هذه المدرسة، التي تتطلّب دروسها تمارين صاخبة، إلى القسم من المبنى الذي يقع مدخله من جهة ساحة سان بيار. ذلك أن هذه هي الطريق التي يلج منها خلالها العمال إلى الورش[1].

هنـاك معارف مطبّقة مـن جهة، ونتيجة عملية من جهـة أخرى: فجميع أسس علم التقانة الصاعد معبأة، إذاً، في معهد الفنون: إن الأنموذج المطلوب هو أنموذج المعهد الباريسي وجمعية الفنون، ويتجاوز الطموح حقل صناعة ليون: ويندرج، مع شيء من الطوباوية، ضمن مشروع شمولي يستند إلى شبكة وطنية من المتاحف التقانية:

غيـر أنه لمـا كان على هـذه المجموعة المكتملـة ألّا تحتـوي على نماذج الآلات والأنوال، الخاصّة بمصانع ليون فقط، بل أن تشـمل أيضاً عمل نماذج المخترعـات والإكمالات المفيدة الصادرة عن مختلف الأمم، إنها سـتكون بمثابة موسـوعة حيّة لجميع المخترعات في الفنون الميكانيكية [...]، وهناك مخزن شبيه في باريس، نشعر بأهميته في مقاطعات الشمال الفرنسي؛ إن مخزن ليون الذي يساعد مخازن الوسط: ونتصوّر بسهولة ما يجب أن يكون تأثيره على الزراعة والتجارة والصناعة التي تعتبر الأساس الجوهري للازدهار الوطني[2].

لا تلقـى الآمال النجاح المنتظر مع ذلـك. إذ تحتوي محفوظات البلدية في ليون على العديد من الآثار عن تغييرات قصر سـان-پيار بين عامي ١٨١٢ - ١٨١٣، والتي أدت إلـى تفتت التعليم التقني ومجموعـات النماذج التي اسـتعادها، بشـكل جزئي، إنّيموند إينـار (Ennemond Eynard)، الطبيب والكيميائي وعضو أكاديمية ليون وجمعية أصدقاء التجارة والفنون، والمستشار الإداري لقصر الفنون. لقد دافع إينار عن العلوم والفنون المفيدة واحتجّ على «حـق المدينة في التخلّص من الأشـياء التي يقدّمها الأفـراد والجمعيات»، كما تشـير إلى ذلك مذكرته الجنائزية عام ١٨٣٧ (پوتون، Potton، ١٨٣٧، ص ٤٦٩)، لذلك فقد قام باسـتعادة نماذج فليب دو لاسـال وأنشأ «مكتب

(١) AML : 77 WP 001 لجنة قصر الفنون، محضر جلسـة ٢٧ شهر الحقول من السنة الحادية عشر.

(٢) AML : 77 WP 001 تقرير مقدّم إلى المجلس البلدي...، م س، ص 6.

الصناعة» المعروف بمتحف إينار، الذي أقيم في ما بعد في مدرسة المارتينيير، والتي كان أحد مؤسسيها (م ن) [1].

حين أُسس متحف الفن والصناعة (متحف النسيج الحالي)، كانت ذكرى هذا التشـــتت الأول للمجموعات التقنية في ليون لا تزال حيّة. وقد حث پول إيمار (المستشار القضائي السابق)، والسان - سيموني، وكاتب السيرة الذاتية لجـــاكار [كوتّرو - قيد الصدور]، على عدم ارتـــكاب الخطأ ذاته الذي تمّ في قصر سان - پيار [2].

ليســـت المتاحف محطات فضول فقط بـــل يمكن أن يكون لهـــا أيضاً أهمية صناعية. علينا ألّا نتبع متاهات جيل الصناع الذين سبقونا والذين أمروا، وتلك ذكرى مشـــؤومة بهدم، أو أقلّه، ببعثرة نماذج أنوال ڤيرزييه وپونسون وفالكون ولاســـال وآخرين، بذريعة عدم جدوى الاحتفاظ بأنوال قديمة كانت موجودة في قصر ســـان-پيار، والتي لم يبقَ منها أي أثر اليوم، ســـوى مجموعة كنت قد حدثتكم عنها.

يجـــب فهم هذا التنبيه علـــى ضوء التوترات التي أثارها لدى الناشـــطين المحلّيين تأســـيس حقل عام للاختراع، استمر على مدى القرن التاسع عشر. أما بعد قصر الفنون، فقد أضاء المخزن البلدي للاختراعات القائم في مدرسة «المارتينييـــر»، رمز الإدارة الجماعية التراثيـــة للتجديد، على الصعوبات التي ترافق قيام تراث بلدي للاختراع.

إن مدرسة المارتينيير (القائمة في قصر سان-پيار لأنها تعتبر، مثل مدرسة ليون للحرير، والمنقولة، غير بعيد، إلى الـ«تيرو» (Terreaux) في دير الرهبان الأوغسطينيين عام ١٨٣٣) هي إحدى النقاط الحيوية لشبكة المخازن التقنية

(١) صور لمتحف إينار في مدرسة المارتينيير منشورة في ميشاليه (١٩٧٥). قام المؤلف بإعادة نشر أيضاً، للوحة للفنان تريموليه يظهر فيها إينار داخل محترفه الخاص، محفوظة في متحف الفنون الجميلة. كان إينار قد طلب نسخة عنها وعرضت لفترة في المارتينيير.

(٢) پول إيمـــار (Paul Eymard)، ملاحظـــات على مجموعة الأنـــوال المعروضة من جانب الســـيد مارتان...، مقدّمـــة إلى الجمعية الأمبراطوريـــة للزراعة والتاريـــخ الطبيعي والفنون المفيـــدة لمدينة ليون، في الجلســـة المنعقدة بتاريخ الأول من آذار / مـــارس ١٨٦٢، ليون، بارت، ١٨٦٢، ص ٧.

والفنية التي أُنشئت في ليون بداية القرن التاسع عشر (بونار وهيلير-پيريز، ٢٠١٠ أ)، التي نظمتها غرفة تجارة ليون، والموروثة عن سياسات «النظام القديم».

تقوم غرفة التجارة، منذ تأسيسها عام ١٨٠٢ (سوريا، Soria، ١٩٩٧) بمكافأة المخترعين من خلال جوائز تدعى «تشجيعية» (تضاف إليها مسابقات ضمن سياق الإرث الأكاديمي)[١]. وقد كلفت بذلك لجنة المصانع، بالارتباط مع جمعية أصدقاء التجارة والفنون - المكلفة بإجراء الاختبارات - وكذلك المحكمون ومحافظ «الرونّ» الذي تعود إليه سلطة القرار النهائي. وقد اكتسب النظام وجوداً حقيقياً بدءاً من العام ١٨٢٨، حين خصه بتمويل نظامي من جانب مصلحة التجديد، من خلال مداخيل إدارة الجودة العامة للحرير[٢] (پيريه، Perret، ١٨٧٨، ص ١٢٦، ١٣٨ - ١٣٩). ورغبت الغرفة، من خلال هذه المكافأة، بتشجيع المساهمة العمالية في التقدّم، انسجاماً مع منطق التوافق واحترام حقوق المصنِّعين الخاصّة بإعادة تعريف المهنة بعد الثورة (كوتّرو، ٢٠٠٤).

لقد نُصح المخترعون، من خلال الأضابير التي عالجتها غرفة التجارة بدءاً من عام ١٨٣٣، بضرورة التسجيل في مدرسة المارتينيير. وتلقّى هؤلاء بالنتيجة وثيقة تسجيل موقعة من مدير المدرسة تثبت ذلك. تطلب المدرسة، بهذه المناسبة، رسوم الاختراعات وتحتفظ بها أيضاً في صناديق إدارة جودة الحرير (بالرغم من أن بعضاً منها قد عرض في المدرسة إضافة إلى نماذج عينات، ربما قدّمها المخترعون لدعم إجراءاتهم). وبذلك، فقد تأسس نظام ثنائي للتسجيل: النماذج في المارتينيير والرسوم في غرفة التجارة. وقد أودعت

(١) أجريت مسابقة عام ١٨٢٣ من أجل «مهنة للحصول على خيوط حرير متساوية الطول»، وقد تم تمويلها من خلال الاشتراكات بالاتفاق مع المحكمين، وأطلقت مسابقة أخرى عام ١٨٣٧ وعام ١٨٤٢ من أجل تطويف الحرير، مع تسجيل نماذج وتجارب في غرفة التجارة وإدارة جودة الحرير.

(٢) إن إدارة جودة الحرير مصلحة توثيق لنوع خيوط الحرير.

النمـــاذج، في المارتينيير، ضمن مجموعات إنّيمون إينار. واســـتمر الطموح، الموروث من الثورة، في ربط تسجيل الاختراعات بالتعليم، في المارتينيير.

وقد قمنا، حتى اليوم، بالتحقيق في ٣٥٥ ملفاً (أي ٢٧٨ فرداً) لمخترعين، قُدِّمت إلى غرفة التجارة بين عامي ١٨٨٨ - ١٩١٥، في مجال ميكانيك النسيج وحده. وتمثّلت الاختراعات بشكل رئيس في تحسينات تتعلّق بقطع آلات ورش النسيج الموشى والمخمل (طارد المكوك، السلم، أصابع التشبيك، المنظِمات)، أي باختراع ورشة المعمل الجماعي، عموماً، والتي تميّز فعّالية ليون. وكما يشير غابريال غالفيز بيهـــار إلى ذلك (٢٠٠٨، ص ٦٥)، لم تخضع «فعّالية الاختراع العمالية هذه في القرن التاسع عشر، لتحاليل خاصّة، على ما يبدو».

إن كان لا يـــزال من المبكّر الحكـــم على الوظائـــف التربوية المحتملة لمخزن الاختراعات لمدرسة المارتينيير، على الرغم من المؤشرات المؤيدة لذلك (بونار وهيلير- پيريز، ٢٠١٠ب)، من الممكن التأكيد أن المدرســـة قد قامت بدور في نمو النمذجة التربويـــة، وأن الاختراعات الموثّقة، ضمن هذا السياق، قد ساهمت في إجراء متناغم لمنح قيمة للثقافة البصرية، مع عروض عملية ضمن المؤسسة.

هناك، في الواقع، مكتب نماذج، في المدرسة، يديره ماران، استاذ نظرية التصنيع[1]. وقد ذكرت في الملفات المســـجلة من جانبـــه، في غرفة التجارة (بهـــدف الحصول على معونـــة)، أجهزة مصنعة من تلاميـــذ المارتينيير. لقد أنشأ ماران، أيضاً، سلسلة من تسعة نماذج مصغّرة لأنوال اخترعت منذ القرن الثامن عشر. وقدّمت هذه النماذج في المعارض العالمية في لندن عام ١٨٥١ وباريس١٨٥٥ [2]. وحصـــل عليها معهد الفنون والمهـــن منذ عام، ١٨٥٥،

---

(١) من غير الممكن بالنســـبة إلينـــا الآن، أن نعرف فيما إذا كان هذا المكتـــب يتقاطع، أم لا مع «متحف المارتينيير» الذي يحتوي على الاختراعات الحاصلة على جوائز.

(٢) لقد كُلّف ماران أيضاً، من غرفة التجارة، بالســـهر على المجموعات الليونية وبالقيام بدراسة مقارنة مع الأقمشة الأجنبية (CCIL، سجل رسائل غرفة التجارة، ١٨٥٥ - ١٨٦٥، ١٨ أيار ١٨٥٥.

وهي محفوظة اليوم في مخازن سان-دوني. تشتمل أعمال ماران، أيضاً، على خمســة عشر أنموذجاً من لأنوال التي ترســم تاريخ النسيج، منذ القديم، وقد نفذت بناء على طلب غرفة تجارة ليون وسانت- إتيين عام ١٨٦٠، وعرضت في قصر ســان - پيار عام ١٨٦٢ وحفظت في متحف النســيج[1]. ويبدو أنه قد بقيــت، في أيامنا هذه، مجموعات نماذج متحف الفنون والمهن، ومتحف النســيج في ليون ومتحف العلوم في لنــدن. إن التوظيف الذي قام به إينار أو ماران من أجل منح قيمة للتراث الإبداعي، في ليون، وفي مدرسة المارتينيير، بخاصّة، يتعارض في الواقع مع، حقيقة باهتة، تشوبها التوترات بين المخترعين والسلطات البلدية.

وقد تبلورت هذه التوتّرات، بشــكل خاصّ، حول الاســتحواز الخاصّ للاختراعات وإمكانية اســتفادة المخترعين منها. وتجــد النزعة البلدية، في ليون، صعوبة، في الاعتراف بحقوق المخترعين، ورغبتهم في الحصول على ريع من الســوق، بخاصّة من خلال البراءات التي وضعت ليون في منافســة على المســتوى الوطني، ذلك لأن هذه النزعة قــد حوّلت الاختراع إلى رهان سياسي من خلال وضعه في صلب مثالية الملكية المشتركة، والانفتاح العلمي والتلفيق، كما كان يرمز إلى ذلك، قصر الفنون في بداياته، وكذلك إرســاليات مجلس المحكّمين. إن مســألة حقل التجديد الذي يشــرط مســألة أســعار الأنوال وتنظيم ســوقها من خلال القروض، من أجل التجهيز ومن خلال مِنح التشــجيع، هي في صلب التوتر بين الميكانيكيين المخترعين وغرفة التجارة (كوتّرو، ١٩٩٧).

---

(١) نشــر كتاب - قائمة بهذه المناســبة: قائمة الأنوال، الأنموذج التي تمثّل تاريخ نسيج الحرير في ليون، من البداية حتى يومنا هذا، في قصر ســان-پيار، صالة البورصة القديمة، لوپانييه، Lepagnez، ١٨٦١ (مكتبة متحف النســيج). وقد ورد توصيف الأنوال في إيمار (حواشي حــول **مجموعة الأنوال**، م س) ورازي (Razy، ١٩١٣). استنســخ بعض هذه النماذج في ورش معهــد الفنون والمهن مثل: النول المصري- الإغريقــي) (قائمة مجموعات متحف الفنون والمهن. السلسلة ج، ١٩٤٢، ص ٩٨).

يمكــن للسياســة التراثية لإدارة التجديــد أن تبدو لبعــض المخترعين وكأنها عملية رســملة للثقافة التقنيــة من جانب البلديــة. إن الهدف المعلن للسلطات المحلية يقوم على تشــجيع المعمل (La Fabrique) للوصول إلى حصر الدخول إلى المعلومــات بعيداً من الإطار المدينــي. وهكذا، وفي ما يتعلَّق بفيليبير روســي (Philibert Roussy)، مدير الورشة والمستشار لدى المحكّميــن، وصاحب اختراع مخصص لتخفيف عــبء العمل العمالي في النسيج الموشى، تشــير الوثيقة: «إن هذا الأنموذج المســجل في المارتينيير بأمر من غرفة التجارة لمدينة ليون سيوضع تحت تصرّف رؤساء الورش الذين يســتطيعون الاطّلاع عليه كلما وجدوا ذلك ضرورياً، وبناء على طلبهم»[1]. لم يكن المقصود الانفتاح على جمهور واسع بل على رؤساء الورش (وبناء على طلب واضح) وعلى المصنع الجماعي في ليون لوحده. لقد نُفّذ هذا الإغلاق حتى قبل تأسيس مخزن المارتينيير، بما في ذلك، على مستوى الورش نفسها. في عام ١٨٢٩، كان على الصانــع أنتيلم جونو (Anthelme Genod) المقيم في الغيبوتيير (Guillotière)، والذي تنازل عن اختراعه المسجل (آلة تقصيب الأقمشة) للمصلحة العامة أن «يقوم بالشرح، على مدى شهر، وكل إثنين، من الساعة التاســعة حتى العاشرة صباحاً، للأشخاص الحاصلين على دعوة أحد أعضاء غرفة التجارة (CCIL : SOI 014).

يمكن أن نتساءل، حتى إلى حين، إلى أي درجة تدعم المؤسسات المحلّية تحويل حقيقة التقــدّم التقني إلى تراث، كما تدعــم الاهتمام بالمجموعات الأنموذجية. لم يقم الرهان على تجديد المخترعات المســجلة في مدرســة المارتينيير، مــكان عرضها واســتخدمها فقط، بل على فهم تطوّر ممارســة التســجيل العام أيضاً وعلى شروط تبعثر النماذج ونســيانها في النهاية (بونار وهيلير- پيريز، ٢٠١٠ب)

(١) حين كانت التجهيزات تبقى في ورشــة المخترع، كانت تتخذ الاجــراءات من أجل تأمين الزيارات.

يبدو، في الواقع، أنه، وفي نهاية القرن، لم تعد الاختراعات الحاصلة على جوائز تودع في مــكان عام بل لدى الخواص. هذه هي حــال ڤيلّيه (Villet)، عام ١٨٧٦، الذي عرض «آلية لإدخال المخمل وطيه [...] لدى صانع أنوال» (CCIL : SOI 015). ومع ذلك فقد أتيح لهذا الإجراء أن يندرج ضمن تصرّف مشترك للصنّاع يقوم على اســتخدام الورش أماكن عرض وزيارة[1]. وفي عام ١٨٧٦، أيضاً، بُرر إنقاذ غرفة التجارة لجان ماران (الذي توفي في السنة نفسها) من خلال «حالة الفقر التي يعيشها رئيس ورشة سابق». ومن خلال التذكير بأن «معارفه التقنية قد سمحت له بتنفيذ سلسلة من الأنوال التاريخية الصغيرة التي يمتلكها متحف الغرفة [المتحــف الصناعي] ومعهد الفنون باريس»، ولقد تم ذكر هاتين المجموعتين فقط، من دون بقية إنشــاءاته في المدرســة. أضف أن لقب أستاذ نظرية النسيج ولقب محافظ مكتب الطرز لا يظهران. لقد كان نسيان النول الميكانيكي - وأحد مطوّريه - قد بدأ يســود في الوقت نفسه الذي ينمو فيه الولع بالجاكار مستبعداً العديد من المخترعين الذين سلّط ماران، بالمقابل، الضوء عليهم، من خلال النطرز التاريخية للأنوال. وقد بدا أن حقبة قد انزاحت وأن لاسال، الرسام وليس الميكانيكي، من يكسب التأييد عشية حرب ١٩١٤ - ١٩١٨[2] (CCIL: SOI 018).

*

* *

تشكّل مستودعات الآلات الوطنية الفرنسية والإنكليزية، في القرن الثامن

---

(١) يحتوي اســتدعاء شــارل مير (Charles Maire)، نسّــاج من حيّ لا كروا-روس (Croix-Rousse) عــام ١٨٨٩ على مايلي: «إن أحــد الأجهزة قد أودعها الســيد غيني (Guinet)، العامل النسّاج، في شارع أنفانس رقم ٩، الطبقة الثانية. وسيكون سعيداً بتلقي زيارتك...». (CCIL : SOI 015). كذلك كان الحال بالنســبة إلى ماريوس تيسّــو، النسّاج من «لاكروا-روس»، أيضــاً عام ١٨٨٤.

(٢) بدءاً من عام ١٩٣٠، نقل قســم مواد النسيج من متحف إينار إلى مدرسة الصنائع النسيجية، غير أنه لم يســتقر في فناء مدرسة ديدرو الحالية سوى نولين بذراع يعودان إلى بدايات القرن العشــرين. فيما خزّنت الأنوال الميكانيكية في مســتودعات مختلفة في المدينة، في خلال القرن. وقد تولت شركة مصانع الحرير الحيّة؛ منذ عام ١٩٠٠ أمر بعض التجهيزات.

عشـــر، نماذج قوية في أوروبا التقنية (غوزيفيتـــش، ٢٠٠٩، Gouzévitch). وقد أكّدت هذه المستودعات تعدّدية فروع علم التقانة. وانتشرت في الجانب الإنكليزي ثقافة تقنية متجذّرة في الميل إلى الفن حملتها انطلاقة المتع البصرية المدينية والساعية إلى الاندفاع في الاستهلاك، كما المهارة المرتبطة باقتصاد وعلم جمال مستوحيين من سميث. وقد ظهر، ضمن هذا الإطار، جهد يسعى إلى عقلنة المعارف التقنية، قام على جمع النماذج ونشر صورها، تلك النماذج المعروضة مع الأعمال الفنية. أما على الجانب الفرنسي، فقد تأسس مستودع حكومـــي يخدم الرهانـــات المدنية للتقانة، أي إعادة تأســيس مبادئ معارف المهن ضمن نظام مبادئ قابلة للتطبيق بشكل شمولي، ويخدم حاجات مالكي الحقوق الحصرية وسياسات المنافسة الفرنسية والإنكليزية.

تخضع هذه المقارنة بين المؤسسات الوطنية، مع ذلك، لحدود، إذا نحن أردنا فهم نشـــأة علم التقانة ومكانته، بين القرنين الثامن عشـــر والتاسع عشر. فمـــن جهة، لم يكن بالإمـــكان اختزال تاريخ المخـــازن الحكومية التقنية في تاريخ حركة الطُرز (والأشـــياء) بين المدن والعواصم؛ وقد رأينا ذلك في حال ليون. إن تقاليد الطوائف الحرفية والبلديات المحلّية في دعم التجديد تترافق مـــع تأثير مثاليات عصر التنوير. فقد وضعت غرفة التجارة، في القرن التاســـع عشـــر، سياســـاتها للتجديد من خلال إدماج إدارة الملكيـــة الفكرية (المناطة بالمحكّميـــن)، وتحويل الاختراع إلى تراث، من خلال الجوائز واســـتخدام التســـجيل العام الذي تقوم به شبكة مؤسســـات مدينية ضمن سياسة بلديات «النظام القديم».

غيـــر أنه، ومن وجهة نظر أخرى، تحوّلـــت الطموحات التي ورثناها عن المستودعات الوطنية الكبرى، بشكل سريع، إلى طوبى. فلم يكن هناك توافق، بل صدام بين نزعة مدنية تدعمها مؤسســـات التقانة، والوســـائل المستخدمة من جانب المؤسســـات العامة لتحقيق «دمقرطة للاختراع» وتأسيس حيّز عام للتقنية. ويبدو أن المحافظة على النـــول الميكانيكي ومنحه قيمة، تلك الثمار

لجهد جماعـــي قديم، لم تعد تحفز الســـلطات إلّا قليلاً - فـــي اللحظة التي اتخذت فيها من الاختراع شـــعاراً لها، من خلال الولع بالجاكار، في النصف الثاني من القرن التاســـع عشر (متجاهلة النزاعات مع «لا فابريك»)، على مدى حياته (م ن؛ كوترّو، قيد الصدور).

ويمكننا ان نتابع، من خلال فشـــل محلّي آخـــر، وراء المانش، لم يحظ بدراســـة وافية، أنه فشل المتحف الصناعي في إســـكوتلندا، الذي تأسس في إيدنبورغ (أندرســـون ١٩٩٢؛ ويلسون، Anderson, Wilson، ١٨٥٥) - في اللحظة التي أطلق فيها بينيت وودكروفت، متحف مصلحة تسجيل البراءات، في إطار المعـــرض الكبير (ك.ماكليـــود، ٢٠٠٧ أ، ص ٢٦٠، ٢٧٦)[1]. لقد ترافق، إحداث متحف إيدنبورغ الصناعي مع تأسيس كرسي التقانة، المنسوب إلى الجامعي جورج ويلســـون، والـــذي كان يدير المتحف أيضـــاً. لقد عبّر ويلسون، بقوة، في كلمته الافتتاحية، «ما التقانة؟» («وتلك كلمة غير مألوفة في آذان الإنكليز») عن إخلاصه للتقاليد القارية للتقانة، باعتبارها علماً للفنون[2]. وتلك واقعة غير مألوفة في إنكلترا حيث تنتشـــر «فلسفة المصانع» التي حمل لواءها شـــارل باباج (Babbage) وآندرو يور (Ure)، والتي تقوم على عملية تجريد للعمل ضمن مصطلحات عملية تُقصي المهارة عن مســـارات الإنتاج. وبالمقابل، فقد انغمس أنموذج متحف الصناعة في إسكوتلندا في ثقافة تقنية حرفية، مســـتوحياً جمعية الفنـــون ومعهد الفنون والمهـــن، إلى جانب تعليم بصري إيضاحي يقوم بشكل أوسع على معرفة المنتجات والزيارات للمواقع، أي تعليـــم من خلال الملاحظة والمقارنة، بعيداً جداً من المعنى الجديد الذي تحملـــه التقانة في منتصف القرن الثامن عشـــر باعتبارهـــا علماً للآلات. لقد كان مشروع ويلســـون فاشلاً، وربما شـــكّل التوتر الذي نتج منه جانبه الأكثر أهميـــة. وعلى الرغم من أنـــه يَعِد بألّا تتعدى مناهجـــه - «الفنون الكيميائية»

(١) جورج ويلسون، الأستاذ الملكي للتقانة في جامعة إيدنبورغ، ونصير رؤية بطولة للاختراع.

(٢) يرى ويلسون أن تعبير «العلم التطبيقي» «تورية سيئة عن الفن أو الممارسة»

و«التطور الاقتصـــادي للكهرباء»، و«التطبيقـــات الاقتصادية للضوء» - على مناهج زملائه، في الجامعة، فإن كرســـي التقانة قد ألغي إثر وفاته عام ١٨٥٩، كما تقلّصت المحاضـــرات المقدّمة للحرفيين (التـــي أصبحت تعالج العلم وليس الفنون الصناعية فـــي علاقتها مع المجموعات)، فيما تبعثرت التقنيات تدريجياً، وتحوّل المتحف الصناعي في إســـكوتلندا عام ١٨٦١، إلى متحف إيدنبورغ للعلم والفن (المتحف الملكي لإيدنبورغ حالياً).

نحن نعرف أنه في منتصف القرن، قد زال المشـــروع الإنساني لتقانة عامة لمصلحة علوم تطبيقية (ميتنس، Metens، ٢٠١١). وقد دعم إضفاء القداســـة علـــى الوجوه الجديدة للتقدّم، العالم والمقاول، أفول المخترع والثقافة التقنية المرتبطة بالبراعة. ويوحي نموذجا ليون وإسكوتلندا بأن المؤسسات المحلّية لجمع المعارف التقنية كانت في الخط الأول. وقدّمت هذه المؤســـسات أيضاً للمؤرخين ميداناً مميّزاً من أجل فهم التوترات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي ولّدتها التقانة، باعتبارها علم الرغبات التصنيعية، أي طرق نسيانها.

المراجع

Altick Richard, 1978, *The Shows of London*, Londres-Cambridge, The Belknap Press.

Anderson Robert G. W., 1992, « "What is technology?": Education through museums in the mid-nineteenth century », *The British Society for the History of Science*, 25, p. 169-184.

Bailey Alexander Mabyn, 1782, *106 Copper Plates of Mechanical Machines and Implements of Husbandry Approved and Adopted by the Society of Arts*, 2 vol., Londres.

Bailey William, 1772, *The Advancement of Arts, Manufactures and Commerce or Description of the Useful Machines and Models contained in the Repository of the Society of Arts*, 2 vol., Londres (55 planches).

Ballot Charles, 1978 [1923], *L'introduction du machinisme dans l'industrie française*, Genève, Slatkine Reprints.

Bennett James A., 2002, « Shopping for instruments in Paris and London », dans Pamela H. Smith et Paula Findlen (eds.), *Merchants and Marvels. Commerce, Science, and Art in Early Modern Europe*, New York, Londres, Routledge, p. 370-395.

— 2006, « Catadioptrics and commerce in eighteenth-century London », *History of Science*, 44 (2), *Artisans and Instruments, 1300-1800*, p. 247-278.

BENOÎT Serge, EMPTOZ Gérard et WORONOFF Denis (eds.), 2006, *Encourager l'innovation en France et en Europe. Autour du bicentenaire de la Société d'encouragement pour l'industrie nationale*, Paris, CTHS (coll. « CTHS Histoire »).

BERG Maxine, 2005, *Luxury and Pleasure in Eighteenth-Century Britain*, Oxford, Oxford University Press.

BERG Maxine et CLIFFORD Helen, 1998, « Commerce and the commodity: Graphic display and selling new consumer goods in 18th-century England », dans Michael North, David Ormrod (eds.), *Art Markets in Europe, 1400-1800*, Ashgate, Aldershot, p. 187-200.

BONNARD Daisy, 2009, « Des histoires de calandres... », dans Daisy Bonnard (ed.), *Lyon innove. Inventions et brevets dans la soierie lyonnaise aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Lyon, EMCC (coll. « Des objets qui racontent l'Histoire »), p. 111-121.

BONNARD Daisy et HILAIRE-PÉREZ Liliane, 2010a, « Le patrimoine de l'invention aux XVIII^e et XIX^e siècles : l'invention collective et la mémoire du progrès », dans Catherine Ballé, Catherine Cuenca, Daniel Thoulouze (eds.), *Patrimoine scientifique et technique. Un projet contemporain*, Paris, La Documentation française, p. 91-110.

— 2010b, « Les dépôts d'invention et le patrimoine technique de la soierie à Lyon, au XIX^e siècle. Une mémoire perdue ? », *La Revue du musée des Arts et Métiers*, 51-52, p. 20-31.

Catalogue des collections du musée des Arts et Métiers. Série T, 1942.

Catalogue des métiers modèles représentant l'histoire du tissage en soierie à Lyon depuis son origine jusqu'à nos jours, au palais Saint-Pierre, salle de l'ancienne Bourse, Th. Lepagnez, 1861.

CORCY Marie-Sophie, 2010, « Exposer l'invention, des expositions universelles au Conservatoire des arts et métiers », *La Revue du musée des Arts et Métiers*, 51-52, p. 78-87.

COTTEREAU Alain, 1997, « The fate of collective manufactures in the industrial world : The silk industries of Lyon and London, 1800-1850 », dans Charles F. Sabel et Jonathan Zeitlin (eds.), *World of Possibilities. Flexibility and Mass Production in Western Industrialization*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 75-152.

— 2004, « La désincorporation des métiers et leur transformation en "publics intermédiaires" : Lyon et Elbeuf, 1790-1815 », dans Steven L. Kaplan et Philippe Minard (eds.), *La France, malade du corporatisme ? XVIII^e-XX^e siècles*, Paris, Belin, p. 97-145.

— à paraître, « L'invention du métier Jacquard et la fabrique

collective : une régulation prud'homale à redécouvrir », dans François Robert et Pierre Vernus (eds.), *Histoire d'une juridiction d'exception : les prud'hommes (XIX^e^-XX^e^ siècles)*, Lyon, Presses universitaires de Lyon.

De Place Dominique, 1981, *L'incitation au progrès technique en France, de la fin du XVIII^e^ siècle à la Restauration, vue à travers les archives du Conservatoire des arts et métiers*, mémoire de l'EHESS, p. 83.

— 1983, « Le sort des ateliers de Vaucanson, 1783-1791, d'après un document nouveau », *History and Technology*, 1, p. 79-100.

— 1984, « Le sort des ateliers de Vaucanson, 1783-1791, d'après un document nouveau. 2^e^ partie », *History and Technology*, 1, p. 213-237.

— 1994, « L'hôtel de Mortagne et les dépôts de l'an II », dans Claudine Fontanon, Michel Le Moël et Raymond Saint-Paul (eds.), *Le Conservatoire national des arts et métiers au cœur de Paris. 1794-1994*, Paris, Action artistique de la Ville de Paris (coll. « Paris et son patrimoine »), p. 47-50.

Dolza Luisa, Hilaire-Pérez Liliane et Weygand Zina, 2006, « Les institutions d'assistance aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles à Paris et à Turin. Des ateliers entre rentabilité, réforme et expérimentation », dans Maurice Hamon (ed.), *Le travail avant la révolution industrielle*, 127^e^ congrès national des sociétés historiques et scientifiques, Nancy, 2002, Paris, CTHS, p. 325-341.

Emptoz Gérard et Marchal Valérie, 2002, *Aux sources de la propriété industrielle. Guide des archives de l'INPI*, Paris, INPI.

Fontanon Claudine, 1994, « Conviction républicaine pour une fondation », dans Claudine Fontanon, Michel Le Moël et Raymond Saint-Paul (eds.), *Le Conservatoire national des arts et métiers au cœur de Paris. 1794-1994*, Paris, Action artistique de la Ville de Paris (coll. « Paris et son patrimoine »), p. 60-68.

Fox Celina, 2009, *The Arts of Industry in the Age of Enlightenment*, Londres-New Haven, Yale University Press.

Frémontier-Murphy Camille, 1996, « Les dépôts de collections d'histoire naturelle, d'instruments et de machines », dans Éric Brian et Christiane Demeulenaere-Douyère (eds.), *Histoire et mémoire de l'Académie des sciences. Guide de recherches*, Paris, Tec & Doc-Lavoisier, p. 255-260.

Galvez-Behar Gabriel, 2008, *La République des inventeurs. Propriété et organisation de l'innovation en France (1791-1922)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes (coll. « Carnot »).

Gouzévitch Irina et Gouzévitch Dmitri, 2009, « Le cabinet des machines de Madrid (1792-1808). À la recherche d'un musée technique perdu », dans Ana Cardoso de Matos, Irina Gouzévitch et Marta C. Lourenço (eds.), *Expositions univer-*

selles, musées techniques et société industrielle/World Exhibitions, Technical Museums and Industrial Society, Lisbonne, Ediçoes Colibri/CIDEHUS-UE/CIUHCT, p. 37-70.

HAHN Roger, 1963, « The application of science to society: The societies of arts », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 25, p. 829-836.

— 1981, « Science and the arts in France: Thc limitations of an encyclopedic ideology », *Studies in Eighteenth-Century Culture*, 10, p. 77-93.

HILAIRE-PÉREZ Liliane, 2000a, *L'invention technique au siècle des Lumières*, préf. de Daniel Roche, Paris, Albin Michel (coll. « L'évolution de l'humanité »).

— 2000b, « Les boutiques d'inventeurs à Londres et à Paris au XVIII^e siècle. Jeux de l'enchantement et de la raison citoyenne », dans Natacha Coquery (ed.), *La boutique et la ville. Commerces, commerçants, espaces et clientèles (XVI^e-XX^e siècles)*, actes du colloque de décembre 1999 organisé par l'université François-Rabelais, Tours, CEHVI, p. 171-189.

— 2002, « Diderot's views on artists' and inventors' rights: Invention, imitation and reputation », *British Journal for the History of Science*, 35, p. 129-150.

— 2004, « Des entreprises de quincaillerie aux institutions de la technologie. L'itinéraire de Charles-Emmanuel Gaullard-Desaudray (1740-1832) », dans Jean-François Belhoste, Serge Benoît, Serge Chassagne, Philippe Mioche (eds.), *Autour de l'industrie, histoire et patrimoine. Mélanges offerts à Denis Woronoff*, Paris, CHEFF (coll. « Histoire économique et financière de la France », Série « Animation de la recherche »), p. 547-567.

— 2007, « Technology as a public culture in the XVIII^th century: The artisans' legacy », *History of Science*, 14, p. 135-154.

— 2008a, « Inventing in a world of guilds: The case of the silk industry in Lyon in the XVIII^th century », dans Stephan R. Epstein et Maarten Prak (eds.), *Guilds, Innovation, and the European Economy, 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 232-263.

— 2008b, « Technology, curiosity and utility in France and in England in the XVIII^th century », dans Bernadette Bensaude-Vincent et Christine Blondel (eds.), *Science and Spectacle in the European Enlightenment*, Aldershot, Ashgate, p. 25-42.

HILAIRE-PÉREZ Liliane et THÉBAUD-SORGER Marie, 2006, « Les techniques dans l'espace public. Publicité des inventions et littérature d'usage en France et en Angleterre au XVIII^e siècle », *Revue de synthèse*, 2, p. 393-428.

JARRIGE François, 2009, « Le martyre de Jacquard ou le mythe de l'inventeur héroïque (France, XIX^e siècle) », *Tracés*, p. 99-117.

LIFFEN John, 2010, «Le Patent Office Museum, 1857-1883, prédécesseur du Science Museum», *La Revue du musée des Arts et Métiers*, 51/52, p. 56-67.

MACLEOD Christine, 1988, *Inventing the Industrial Revolution. The English Patent System, 1660-1800*, Cambridge, Cambridge University Press.

— 2007a, *Heroes of Invention. Reputation and Industrial Culture in Nineteenth-Century Britain*, Cambridge, Cambridge University Press.

— 2007b, «Comment devient-on un grand inventeur? Les voies du succès au Royaume-Uni au XIXe siècle», dans Marie-Sophie Corcy, Christiane Demeulenaere-Douyère, Liliane Hilaire-Pérez (eds.), *Les archives de l'invention. Écrits, objets et images de l'activité inventive des origines à nos jours*, Toulouse, CNRS-Université Toulouse-Le Mirail (coll. «Méridiennes. Histoire et techniques»), p. 165-179.

MARGAIRAZ Dominique, 2005, *François de Neufchâteau. Biographie intellectuelle*, Paris, Publications de la Sorbonne, chap. 11 («La méritocratie et le marché»).

MERTENS Joost, 2011, «Le déclin de la technologie générale: Léon Lalanne et l'ascendance de la science des machines», *Documents pour l'histoire des techniques*, 20, p. 107-117.

MICHALLET Louis, 1975, «Ennemond Eynard (1749-1837). Le musée Ennemond Eynard à La Martinière», *Revue d'information du Comité centre presqu'île de Lyon*, 1, p. 62-64.

MILLER Lesley E., 1998, «Paris-Lyon-Paris: Dialogue in the design and distribution of patterned silks in the 18th century», dans Robert Fox et Anthony Turner (eds.), *Luxury Trades and Consumerism. Studies in the History of the Skilled Workforce*, Aldershot, Ashgate, p. 139-167.

— 2009a, «Philippe de Lasalle et les innovations», dans Daisy Bonnard (ed.), *Lyon innove. Inventions et brevets dans la soierie lyonnaise aux XVIIIe et XIXe siècles*, Lyon, EMCC, coll. «Des objets qui racontent l'Histoire», p. 57-67.

— 2009b, «Departing from the Pheasant and the Peacock: The role of furnishing textiles in the carrer of Philippe de Lasalle (1723-1804)», *Furnishing Textiles*, 17, p. 79-90.

PERRET Adrien, 1878, *Monographie de la condition des soies*, Lyon, Pitrat aîné.

PICON Antoine, 1994, «Connaissances techniques sous les Lumières», dans Claudine Fontanon, Michel Le Moël et Raymond Saint-Paul (eds.), *Le Conservatoire national des arts et métiers au cœur de Paris. 1794-1994*, Paris, Action artistique de la Ville de Paris (coll. «Paris et son patrimoine»), p. 69-73.

— 1996, «Towards a history of technological thought», dans

Robert Fox (ed.), *Technological Change. Methods and Themes in the History of Technology*, Amsterdam, Harwood, p. 37-49.

Poni Carlo, 1998, « Mode et innovation. Les stratégies des marchands en soie de Lyon au xviii^e siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 45, p. 589-625.

Potton A., 1837, « Notice sur Ennemond Eynard », *Revue du Lyonnais*, V.

Razy C., 1913, *Étude analytique des petits modèles exposés au musée historique des Tissus*, Lyon, A. Rey.

Sabel Charles F. et Zeitlin Jonathan, 1997, « Stories, strategies, structures : rethinking historical alternatives to mass production », dans Charles F. Sabel et Jonathan Zeitlin (eds.), *World of Possibilities. Flexibility and Mass Production in Western Industrialization*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-36.

Sloan Kim, 2007, *Enlightenment. Discovering the world in the eighteenth century*, Londres, British Museum Press.

Soria Audrey, 1997, *La chambre de commerce et d'industrie de Lyon au xix^e siècle (1832-1908)*, thèse de doctorat, université Lyon-III.

Stewart Larry, 1992, *The Rise of Public Science. Rhetoric, Technology, and Natural Philosophy in Newtonian Britain, 1660-1750*, Cambridge, Cambridge University Press.

Vérin Hélène, 2007, « La technologie : science autonome ou science intermédiaire », *Documents pour l'histoire des techniques*, 14, p. 134-143.

Walsh Claire, 1995, « Shop design and the display of goods in eighteenth-century London », *Journal of Design History*, 8, p. 157-176.

Wilson George, 1855, *What is Technology ? An Inaugural Lecture Delivered in the University of Edinburgh on November 7, 1855*, Édimbourg-Londres, Sutherland & Knox-Simpkin, Marshall & Co.

جيزيل سابيرو
Gisèle Sapiro

المقارنة والتبادلات الثقافية

حالة الترجمات

تعتبر المقارنة المنهج المفضل لدى علم الاجتماع، كما كان دوركهايم يحبّ أن يوضح ذلك (١٩٣٧، ص ١٢٤). ولقد استخدمها الآباء المؤسسون بنحو تتابعي (مقارنة المجتمع نفسه في أوقات مختلفة)، أو تزامني (مقارنة مجتمعات أو ثقافات مختلفة)، على مستويات متنوّعة من المستوى الأكبر إلى المستوى الأصغر، مروراً بالوسط. وكان ڤيبر، مثلاً، يلجأ إليها بشكل منتظم، سواء من أجل استخراج العناصر التي تحكمت بقدوم الرأسمالية، أم من أجل تمييز نماذج تنظيم الجماعات السياسية.

وتثير هذه المنهجية، مع ذلك، سؤالين أساسيين: ماذا نقارن؟ كيف؟ علينا التذكير أنّ من أجل الإجابة على هذين السؤالين، ليس بالإمكان مقارنة إلّا ما هو قابل للمقارنة. من الضروري إذاً تعريف الوحدات: الثقافات والمجتمعات والجماعات والأمم والدول وأنظمة الحكم. ذلك أن النزعة المقارنة تعتمد عموماً كيانات معترف بها اجتماعياً، ومعرّفة على هذا الأساس، سواء دلّت على مجموعات عملية (لغة وعادات) وعلى مرجعيات مشتركة (مثل الثقافات الوطنية)، أو أنها اهتمت بصيغ التنظيم البيروقراطي (دول)، أو السياسي (أنظمة حكم). تميل النزعة المقارنة الدولية، مع ذلك، وبشكل زائد، في

الغالب، إلى تجاهل العناصر المشتركة لهذه الثقافات أو التجمّعات أو الدول أو أنظمة الحكم، تلك العناصر التي تمثّل تعبيراً عن التاريخ نفسه تارة، أو عن التقاليد نفسها، كما هو الحال في الإرث الإغريقي- اللاتيني، في أوروبا، قبل تشكّل الكيانات القومية، أو نتيجةً للانتقال أو التبادل بين هذه العناصر، تارة أخرى (إسبانيا ١٩٩٤). ذلك هو معنى الانتقادات التي تناولت النزعة القومية المنهجية. ولقد تم توجيه اللوم إليها، بشكل خاصّ، لأنها اختزلت المجتمع في الدولة -الأمة، فيما يرى أحد المبادئ المهملة لهذا المنهج، أنه لا يمكن تعريف الهوية الجماعية ببعدها القومي فقط، في رأي أورليش بيك (Ulrich Beck، ٢٠٠٦)،نتجت المقاربة المتجاوزة للقوميات، في العلوم الاجتماعية، عن هذه الإشكالية التي اتخذت أشكالاً وحملت أسماء مختلفة: «التاريخ التواصلي»، «التاريخ المتجاوز للقوميات»، «الشبكات»، «التفرّعات»، إلخ (انظر، مثلاً، هانيرز، ١٩٩٦؛ وأمسيل (٢٠٠١)؛ وڤيرنر وتسيمّرمان، ٢٠٠٤ (Hannerz, Amselle, Zimmerman). ولنضف إلى هذه الانتقادات واقعة أن النزعة المقارنة- مثل العديد من المقاربات المتجاوزة للقوميات المذكورة- لا تأخذ في الاعتبار دوماً، أن العلاقات بين الكيانات، سواء أكانت جماعات فكرية، أم مجموعات مرتبطة بشروط مادية، وتمتلك ثباتاً حقوقياً، مثل الدول، أو تكون على شكل إنشاءات نظرية على الورق، مثل الطبقات الاجتماعية، إنما تندرج ضمن علاقات القوة غير المتكافئة، ووفاقاً لحالة توزيع مختلف أنواع المصادر (الاقتصادية والسياسية والثقافية). علينا إذاً، من أجل مقارنة الكيانات و/ أو دراسة التبادلات بينها، وضعها ضمن نظام علاقات أكثر شمولية، تجد نفسها متجذّرة فيها. لقد أثبت نظام المركز - المحيط الذي طوّره فرنان بروديل من جهة، وإيمانويل ڤاليرشتاين من جهة أخرى فضائله الاستكشافية، في مجال التفكير حول روابط القوة الاقتصادية والجيوسياسية بين الدول - الأمم، أو بين المناطق (سواء على المستوى تحت القومي، أو فوق القومي). وقد نقلها أبرام دو سوان (A. de Swann، ٢٠٠١)، إلى اللغات مقارناً بين مركزية

اللغات التداولية مثل الإنكليزية (شـــديدة المركزية) والفرنسية والألمانية، في الموقع المحيطي للغات البلدان الصغيرة، وفاقاً لعدد المتكلّمين الأساســيين والثانويين. يقدّم هذا الأنموذج امتيازات بالقدر الذي يبني تعارضات من دون حل اســتمراري، بين أقطاب عُرفت على هذا، تعارضات تسمح بقياس درجة المركزية أو المحيطية، وبتعريف المواقع الوســيطة (نصف مركزية، أو نصف محيطية). ويســمح هذا الأنموذج، إضافة إلى ذلك، بتشــبيك عدة أنظمة مثل العلاقــات بين الدول - الأمم والعلاقات بين المدن، وفاقاً لدرجة تمركز كيان سياســي ما (دولة، أمبراطوريــة)، أو وفاقاً للتنافس بين عواصــم ثقافية أيضاً (شارل، Charle، ٢٠٠٩).

وكما نرى ذلك، تثــار، من الآن فصاعداً، مســألة «الكيف»، أي المنهج المناسب لمقارنة الكيانات قيد الدرس، ودراسة النقل والتبادل بينها، وكذلك نظام العلاقات الذي تتشابك ضمنه. علينا من أجل المقارنة، أن نعرّف العناصر القابلــة للمقارنة، إذ تتطلّب مقارنــة الكيانات عمليتين اســتباقيتين: تعريف علاقات العنصــر بالكيان المقصود، من جهة، وبناء مؤشــرات المقارنة، من جهة أخرى. وإذا نحن استبعدنا المقاربات الجوهرية التي تقوم على التعاريف المُسْــبقة لظاهرة أو كيان (نظام، دولة - أمــة) والتي تفترض علاقة ضرورية، بين العنصر والكيان، تســتدعي العملية الأولى، عموماً، مفاهيم النظام (وفاقاً للمقاربــة الوظيفية التي طوّرها بارســونز -Parsons- من بين آخرين)، والبنية (مفهوم نقله ليڤي-ستروس من علم اللغة إلى دراسة الظواهر الاجتماعية التي هي في أساس المقاربة العلائقية)، أو الأنموذج المثالي (المفهوم الذي وضع قواعده ڤيبر للدلالة على نتيجة عملية النمذجة).

إن عملية النمذجة صالحة للمســارات التي تفرض الدراسة المقارنة بناء سلســلة مؤشرات لها (مثال ذلك المسارات المأسسة أو التمهين). وتنتج مثل هذه المؤشــرات أو عنصر المقارنــة، من الكيانات نفســها، أو من الكيانات الدوليــة مثل لمنظمة الأوروبيــة للتعاون الاقتصــادي (OCDE)، أو منظمة

الجدول ١ - مقارنة التمركز الجغرافي للترجمات في الحقول الفرانكوفونية والأنغلوفونية فرنسا/ الولايات المتحدة، باريس/ نيويورك (١٩٦٠- ٢٠٠٣).

إنكليزي- فرنسي		فرنسي- إنكليزي	
فرنسا	٨١,١٠٪	الولايات المتحدة	٣٧,٥٪
باريس	٧١,٧٪	نيويورك	١٥,٨٪
المجموع الكلي		المجموع الكلي	
للحقل الفرانكوفوني	٨٠٠٦٩	للحقل الانغلوفوني	١١٣١٨

المعطيات: «قائمة الترجمات» (سابيرو، ٢٠١٠ م).

العمـــل الدولية (البت BIT)، أو الناتج المحلي الإجمالي (PIB)، وتشـــمل نسبة الولادات والوفيات، نسبة الفقر ونسبة البطالة ونسبة التعليم، إلخ. وتميل هذه المؤشـــرات إلى الازدياد مع تصميم أنموذج «القياس» وتعدّد الكيانات، مثل حالات التســـجيل المالي. غير أنه لا يمكن لهذه المؤشرات التي أنتجتها منظمـــات ذات غايات عملية خاصّة أن تُعتمد كمـــا هي من جانب الباحث أو الباحثة، ويجب أن تخضع لاختبار نقدي مضاعف، من أجل تحديد ملاءمتها للإشـــكالية وانســـجامها، وفاقاً لمعايير علمية. يســـمح قياس النسبة بتنظيم المقارنة، فـــي بعض المجالات، من أجل كيانات متنوّعة الحجوم (الســـكان مثلاً)، أو من أجل حالات متتابعة للكيان نفسه، على المستوى التتابعي زمنياً، من خلال نســـبة هذه الحالات إلى عناصر أخرى. ففي دراســـة شـــهيرة حول الانتحار، حلل دوركهايم، هكذا، تطوّر نســـب الوفيات من خلال نسبتها إلى أســـبابها المختلفة، ومن خلال ربطها مع عناصر أخـــرى (جغرافية: مدينة - ريف، واجتماعية وديمغرافية: العمـــر، الحالة العائلية) وفاقاً لمنهج التغيّرات المتزامنة (وهكذا، فقد لاحظ صعوداً في حالات الانتحار، خلال فترة الأزمة الاقتصادية، ما سمح له بوضع فرضية علاقة سببية بين الظاهرتين).

إن التحليل المعتمد للمســـار أو للتطـــور - «التطور المهني» الذي وضع

نظريته أندرو أبّــوت، A. Abbott، ١٩٨٨. مثلاً، في مواجهة النزعة التطبيقية لمفهوم «التمهين» القائم على أنموذج النمو الوحيد - لا يستبعد أبداً المقارنة البنيوية. يتطلّب انبثاق ظاهرة أو كيان، في الغالب، إعادة بناء الفروق التفاضلية التي تندرج هذه الظاهرة فيه، والتي تُعرَّف بالتقابل معه.

وربمــا فهمنا أن المقارنــة تقوم على مناهج كميــة، وكذلك نوعية. وإذا كانت الأولى تســمح بتنظيم المعطيات التي يمكــن أن تقاس كمياً، من أجل قياس الفروق والتطورات والارتباطات، وإظهارها، فإن من الصعب السيطرة على الثانية من أجل بناء معنى هــذه المعطيات، كما يذكّر بذلك ڤيبر في كتابه **الأخلاق البروتســتانتية، وروح الرأســمالية** (١٩٦٤)، كمــا أن من الصعب السيطرة عليها من أجل بناء تشكيلات مثلما فعله نوربير إلياس (N. Elias) في كتاب **مجتمع البلاط**، ١٩٧٤.

ليست جميع المقاربات المذكورة متجانسة، بالطبع، غير أن البعض منها قابل للربط بطريقة يمكن معها زيادة زوايا التحليل للظاهرة نفسها. وسنوضح هنا بمثال عــن ذلك، من خلال موضوع خاصّ، إنها الترجمات التي تشــكّل حالة مهمة من أجل المقاربات العابــرة للقوميات، من خلال إتاحتها الفرصة لقياس اســتقبال النصوص بين الثقافات، مثيرة بذلك السؤال حول التبادلات وتطوراتها، ذلك الســؤال الذي ليس بالإمكان الإجابة عنه، بشكلٍ مــرضٍ، إلّا إذا اعتمدنــا المقارنة، وأعدنا بناء الكيانات المقارنة ضمن البنية الشــاملة للعلاقات بين هــذه الكيانات. إذا تطلّب تحليل التبــادلات مقارنة الكيانات المعنية، فذلك لأنه يمنــح المقارنة بعداً حركياً من خلال إدراجها ضمن نظام أكثر شمولية لعلاقات القوة غير المتكافئة.

وننتقل من المســتوى الأكبر إلى المستوى الوســيط، ثم إلى المستوى الأصغر، من خلال توضيح الطريقة التي يســمح الربط، من خلالها، بتعقيد الإشــكالية وجعل المقارنة أكثر دقة على المســتويات المختلفة، وذلك من أجل استعادة مختلف مظاهر المشكلة نفسها. فعلى المستوى الأكبر، يسمح

مفهوم السوق بفهم التفاعلات بين الكيانات (الدول - الأمم، هنا) من خلال تدفّق الترجمة، كما يسمح بفهم بنية العلاقات التي تربط بينها، مثيراً مسألة درجة التشابك بين الأسواق القومية في السوق العالمية، ومسألة المقارنة بين الأسواق القومية (الحجم والتصدير - والمراقبة وسياسة الدعم، إلخ). ويسمح مفهوم الحقل، على المستوى الوسيط، بمقاربة بنية الانتاج الطباعي في مختلف البلدان، والمكانة التي تحتلّها الترجمة فيه. يجرى الاهتمام، في هذا المستوى، بوضوح، بالاستيراد والتلقّي، عبر المقارنة بين قوائم دور النشر بخاصّة، وكذلك بالخيارات واستراتيجية العملاء في مواجهة المعوقات التي تعترض المستويين الآخرين. تأخذ المقارنة في الحسبان التغيّرات البنيوية من خلال نسبة الإستراتيجيات الفردية إلى الاستعدادات والمسارات: ونعود بالنتيجة إلى ميّزات المقارنة البنيوية.

بنية السوق العالمية للكتاب

المستوى الأكبر

يمكن أن تقاس التبادلات بين البلدان، على مستوى تدفّق المنتجات التي تنتقل بينها، أو على مستوى القيمة الاقتصادية للصادرات والواردات، وسنركّز هنا على الحالة الأولى: يقدّم تدفق الترجمات مؤشراً جيداً عن انتقال النصوص من ثقافة إلى أخرى. ويمكننا أن نكوّن فكرة دقيقة عنه إلى حدٍّ ما، بفضل «قائمة الترجمات»، أي قاعدة معلومات الكتب المترجمة التي وضعتها منظمة اليونيسكو منذ عام ١٩٣١، حتى ولو كانت مصداقيتها مرتبطة بنوعية المراجع الوطنية المتغيّرة جداً، بشرط أن ندرك أننا نستبعد المستندات الأخرى (المجلات والصحف والمستندات الإلكترونية والأدب الرمادي وتعليمات استخدام المنتجات...)، وينتج عن هذه المعطيات أن انتقال الكتب عن طريق الترجمة ليس عرضياً. فإذا تابعنا هذه الكتب من مكان الإنتاج إلى الأماكن التي تظهر فيها من خلال الترجمة، ترتسم جغرافية تتطور عبر الزمن.

يمكن لتدفق الترجمــة أن يقارن، من وجهة نظر اللغة أو البلد الأصل، أو مــن وجهة نظر اللغة والثقافة المتلقّية. لنبــدأ بالحالة الأولى. لقد بيَّن جوهان هَيلبرون (Johan Heilbron، ١٩٩٩)، مستأنســاً بالأنموذج الذي صممه من أجــل وصف نظام اللغــات، وانطلاقاً من المعطيات التــي جُمعت من قائمة الترجمات «لمرحلــة الثمانينيات من القرن الماضــي»، أن تدفق الترجمات بيــن اللغات يلتزم ببعض القواعد: فهذه الترجمــات غير منتظمة، وهي تنتقل بشــكل رئيس من اللغات الرئيســة إلى اللغات المحيطة، وتقوم اللغة الرئيسة بدور الوســيط في العلاقات بين اللغات المحيطيــة، في الغالب. وتبقى اللغة الإنكليزيــة اللغة التي تنطلق منها معظم الكتــب المترجمة في العالم، وتحتلّ مكانــة مركزية جداً بنســبة ٤٥٪، وتحتــلّ لغات ثلاث الفرنســية والألمانية والروســية- مكانة مركزية، في الفترة المدروسة (بين ٨٪ و٥ , ١٢٪)، وهناك ثماني لغات في موقع نصف محيطي (بين ١٪ و٣٪)، وبقية اللغات في الموقع المحيطي (بحصة أدنى من ١٪). وتطور هذا التوزيع، بعد عقد من الزمن: كانت التبادلات قد اشــتدّت، بزيادة أكثر من ٥٠٪ في الترجمــات، في الثمانينيات عن القــرن الماضي (پيم وشــروبالا، Pym, Chrupala، ٢٠٠٥)، ومع ذلك فإن التبادلات ليســت انعكاساً بســيطاً لحجم الأســواق القومية. إذ تتدخّل عوامل أخرى سياســية وثقافية في انتقال الأعمال (بورديو، ٢٠٠٢؛ هَيلبرون وســاپيرو، ٢٠٠٨). إن الهبوط المفاجئ في الترجمات عن الروسية بعد عام ١٩٨٩، قد ارتبط، على الأرجح، بغياب النظام الشــيوعي، وغياب سياسات دعم الترجمة، في الاتحاد الســوڤياتي. إن شكل نظام الحكم والنظام الموجّه والرقابة وسياسة الدعم للترجمة، تشكّل عوامل ذات تأثير مباشر، إلى حدٍّ ما، على انتقال الكتب، كما بينت ذلك الدراسات حول البلدان الشيوعية الأخرى (پوپــا، Popa، ٢٠٠٢ و٢٠١٠)، وحول إيطاليا الفاشــية (بيلّياني، Billiani، ٢٠٠٧). وكذلــك، فقد تمتعت التبادلات الثقافية، في الغالب، بحرّية نســبية في علاقاتها مع الرهانات الاقتصادية والسياســية. وكما بينت ذلك پاســكال

كازانوڤـا، P. Casanova، ١٩٩٩)، لقـد خضع انتقال الأعمـال الأدبية في «الجمهورية العالمية للآداب»، في جزء مهم منها لرأس المال اللغوي-الأدبي التي قامت البلدان بتجميعه، وفاقاً لعراقة انتاجها الأدبي وسمعتها. وينطبق هذا المبدأ أيضاً، في مجال ترجمات العلوم الإنسانية والاجتماعية، فيما سيطرت الترجمات من الإنكليزية في هذا الصنف أيضاً، وترجمت، في الفلسـفة، من الألمانية إلى الفرنسية عناوين أكثر من تلك التي ترجمت من الألمانية، وذلك في الفترة بين ١٩٦٠- ٢٠٠٤، وتلك إشـارة إلى الأهمية الرمزية التي تتمتع بها الفلسـفة الألمانية (سابيرو وبوبا، ٢٠٠٨). وهكذا تكشف مقارنة أصناف المؤلفات والأجناس المترجمة عن التنوّع الذي سنعود إليه بتفصيل أكبر.

علينا أن نتذكـر، بعيداً من العوامل السياسـية والثقافية، أن الأسـواق، نفسـها، إنشـاءات اجتماعية. إن سـوق الكتب من أقدم الصناعات الثقافية. ويسـمح المنظور التاريخي بشـرح مبادئ إنشـائه. وتخفي النزعة المنهجية القوميـة واقعـة أن المطبعة قد تركّـزت، عموماً، حول المـدن، مثل لايبزغ ولنـدن وباريس. وقد أصبحـت هذه المدن مراكز ثقافية، بدعم من السـلطة السياسـية التـي زادت، فـي الحالة الفرنسـية، من احتكارها على حسـاب الناشـرين في الريف، واتخذت إجراءات حماية لمواجهة ممارسات التزوير (فيڤر ومارتـان Febvre et Martin، ١٩٧١؛ وموليبه، Mollier، ٢٠٠١). وقامـت المطبعة، بالمقابل، بدور هام في بناء الهويات القومية وفي مشـروع تثقيف الجماهير (أندرسون، ١٩٩٦). وتشكّلت، على التوازي، مواقع طباعية عابرة للقوميات تحت ضغط إرادة التوسّع وغزو الأسواق الجديدة، المرتبطة بالسياسات الإمبريالية ذات الغايات الثقافية في الحقول اللغوية الإسبانوفونية والأنغلوفونيـة والجرمانوفونية والفرانكوفونيـة والعرابوفونية، حقول بُنيت هي نفسها على أسـاس التعارض بين المراكز ومحيطاتها، سواء ارتبط الأمر بالأراضي المستعمرة أو بالبلدان التي تمارس عليها سيطرتها، والتي أصبحت سوق تصريف للمؤلفات المنشورة في المدن المركزية.

لقد تمت إعادة النظر في هذه البنية بدءاً من القرن التاسع عشر، من خلال بناء الهويات القومية، التي ولدت، في جزء منها، كردّة فعل على الهيمنة الثقافية التي تمارسها هذه المراكز (تياسّ، Thiesse، ١٩٩٩)، بمساعدة سياسات عامة لـدى الانتاج المحلي ومن أجل حماية الأسـواق القومية. وبدءاً من منتصف القرن التاسع عشر، أصبحت الترجمة، بذلك، الصيغة الرئيسة لانتقال الأعمال الأدبية بين الثقافات. وفيما كانت مؤلفات بلزاك قد انتشـرت بشكل واسع في الفرنسية، لغة النخب الأوروبية، فإن روايات زولا قُرئت من خلال الترجمات. لقد شـجع انتقال الأنموذج القومي على تشكيل أسـواق النشر القومية التي تكونت، في مرحلة أولى، عبر الترجمات. وقد تشكّلت سوق دولية حول حق المؤلف عام ١٨٨٦، انضم إليها العديد من البلدان، في بداية القرن العشرين. وأصبحت الترجمات وسـائل في المنافسـة بين الدول- الأمم قيد التشكّل، وأداة لممارسـة الهيمنة، بعد الحرب العالمية الأولى بخاصّة، حيث اندمجت الثقافة بالدبلوماسية، بناء على تشجيع «المعهد الدولي للتعاون الفكري» التابع لجمعية الأمم، باعتبارها وسـيلة لبسط السلام في العلاقات الدولية (رُنولييه، Renoliet، ١٩٩٩)، وقـد اسـتمر هـذا المفهوم ضمن مفاهيم «الإشـعاع الثقافي في الخارج»، أو «دبلوماسـية التأثير». وبعيـداً من تحريض «المعهد الدولي للتعاون الفكـري» الذي أحدث دليل الترجمة عـام ١٩٣١، وانتقل إلى اليونيسكو بعد الحرب، فقد شـجّعت مأسسة التبادلات الثقافية في إطار العلاقات الدبلوماسية والهجرات وإطلاق تعليم اللغات الأجنبية، تخصيص مجموعة من العملاء - ناشـرون ومدراء مجموعـات وعملاء، ومترجمون ومكتبيون - في التوسط بين الثقافات (ويلفيرت، Wilfert، ٢٠٠٢و٢٠٠٣).

لقد ساهم تحرير التبادلات الاقتصادية، بعد الحرب العالمية الثانية، ضمن إطار الاتفاقية العامة للتعرفة الجمركية والتجارة (الجات، GATT)، الموقّع عام ١٩٤٧، في التوحيد التدريجي للسوق العالمية للممتلكات الثقافية، في مجال الأسطوانات والسينما والكتاب، الذي شجع تطوّر الصناعات الثقافية القومية.

وقد تسارع هذا المســار، مع المنعطف الليبرالي الجديد لفترة السبعينات من القرن الماضي، والذي تميَّز بإهمال موضوع النمو لمصلحة موضوع العولمة، مـن أجل فتح الحدود للانتقال الحرّ للأملاك ورؤوس الأموال (ڤاليرشـتاين ٢٠٠٦، ص ١٣٦)، وكذلـك مع مشـروع توسـيع التبادل الحـرّ إلى مجال الخدمات، في إطار حلقة الأوروغواي. أما في مجال النشــر، فتعد المقامات الخاصّة مثل المعارض الدولية للكتاب، في الوقت نفسه، مؤشراً، وأحد أسس توحيد السـوق الدولية للترجمة، وتكوينها، بينما ساهم العملاء الأوروبيون، الذيـن قاموا بدور يزداد أهمية، في إطار الوســاطة، في عقلنة صيغ عمل هذه السـوق وتناغمها، من خلال فرض القواعد المهنيـة والمنطق التجاري. لقد أصبح معرض لندن، بـدءاً من عام ١٩٧١، أحد أهـم المعارض في أوروبا، بعـد فرانكفورت، وكان لكل عاصمة ثقافيـة معرضها، من الآن فصاعداً، من بكين إلى غوادالاخارا، مروراً بنيودلهي وواغادوغو وتونس، فيما شارك عدد متزايد من هذه البلدان في هذه التظاهرات. وقد ساهم توحيد السوق العالمية للترجمة، ضمن هذا الرابط، في نمو نشر الكتاب وتجارته في عدد من البلدان، حيث لا تزال تسـيطر صيغة إنتاج حرفي و/ أو من خـلال التزام الدولة، كما في بلدان أوروبا الشرقية (التي انفتح سـوقها، بعد سقوط الأنظمة الشيوعية) والصين والبلدان العربية.

لقد نجحت، إلى حد ما، المبادرات المعارضة لهيمنة المراكز، في وسط الحقول اللغوية وانتقل مركز الحيّز الأنغلوفوني بشـكل تدريجي، بين عامي ١٩٦٠ – و١٩٧٠، من لندن إلى نيويورك. ذلك المركز الذي كان موضوع نزاع من جانب الولايات المتحدة، منذ القرن الثامن عشــر، والتي كانت قد طورت صناعة الكتاب الخاصّ بها. وكذلك فقد شـجّع تأسـيس الدول – الأمم، في أميركا اللاتينية، تطوّر أدب ونشــر محليَّين ازدهرا خلال حكم فرانكو (سورا، عــام ٢٠٠٩). وتناضل هذه الدول، اليوم، ضد إسـتراتيجية الغزو الإمبريالي التي اعتمدها الناشرون الإسبان، في ما وراء الأطلسي. فيما تحدى الناشرون

البلجيكيـون، لفترة طويلة، ومن دون نجاح (دوران، وينكن، Durand Winkin، ١٩٩٩) سيطرة باريس، فإن هذه السيطرة تتعرّض للتحدّي نفسه من جانب دور نشر مقاطعة كيبيك، التي انطلقت بعد الحرب العالمية الثانية.

تشكّل الترجمات موقعاً جيداً لمراقبة التوترات التي تخترق الحقول اللغوية، بالقدر الذي تحدّد فيه عقود التنازل مناطقَ توزيع الكتاب المترجم الذي يطلب الناشر حقوق الحصرية فيها (على عكس السوق المفتوحة حيث يمكن لدور نشر عديدة أن تتنافس)، وفاقاً لسلوك نما في السبعينيات من القرن الماضي. تتنوّع العقود إذن بين حصرية الحقوق العالمية والتقيد المناطقي اللذين سمحا بنمو أساليب النشر المشترك (بين ناشرين من الولايات المتحدة، وإنكلترا مثلاً). يعتبر التوزع الجغرافي للترجمات، في وسط الحقل الأوروبي، وفاقاً لمكان إصدارها، مؤشراً جيداً على درجة التمركز في النشر في المنطقة المعنية. لنأخذ مثال الترجمات من الفرنسية إلى الإنكليزية، المنشورة في الولايات المتحدة، وتلك من الإنكليزية إلى الفرنسية المنشورة في فرنسا (سابيرو، ٢٠١٠ م). نلاحظ أولاً، ووفاقاً لمعطيات «قائمة الترجمات»، عدم التوازن بالنسبة إلى عدد العناوين المترجمة (بنسبة ١ إلى ٨) بين لغة مَركزية جداً، مثل الإنكليزية، واللغة المركزية الثانية أي الفرنسية (انظر الجدول ١). ولنشر إلى أن الإنكليزية هي اللغة الوحيدة حيث نسبة التبادل سلبية بالنسبة للفرنسية.

أما من وجهة نظر مكان الإصدار، فيُطبع ١٠ , ٨١٪ من الترجمات من الإنكليزية إلى الفرنسية في فرنسا، ويصدر ٥ , ٣٧٪ من الكتب المترجمة من الفرنسية إلى الإنكليزية، في الولايات المتحدة. ويعود ضعف تركّز الترجمات في الولايات المتحدة إلى عاملين أساسيَّين. أولاً، إن الموقع المركزي لهذا البلد جعل النشر الأنغلوفوني أكثر حداثة من موقع فرنسا في الحقل الفرانكوفوني، وتتشارك الولايات المتحدة في هذه الصفة المركزية مع المملكة المتحدة. وثانياً، يتم تنفيذ جزء ذي دلالة من الترجمات من الفرنسية إلى الإنكليزية في كندا، بمساندة السياسات العامة لدعم إنتاج كيبيك.

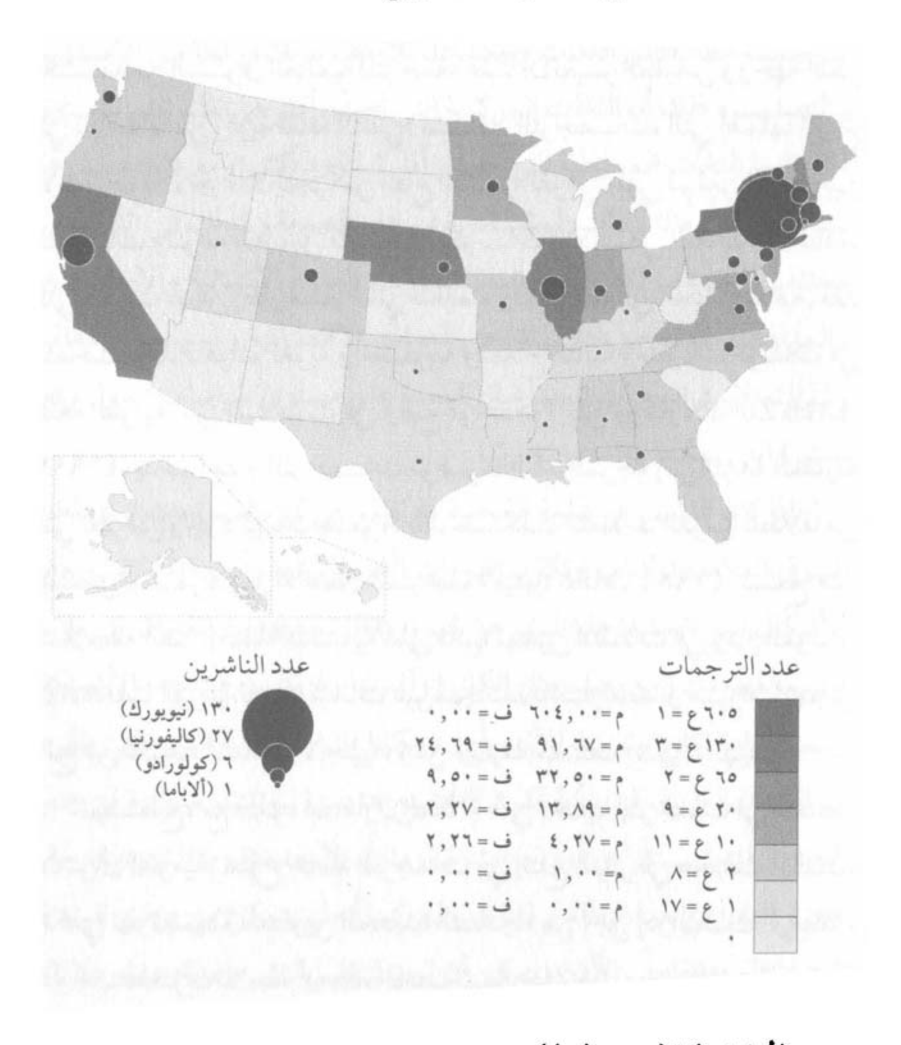
ويزداد الفرق إذا نظرنا الآن إلى التركيز في تدفق الترجمات بين اللغتين في عواصم الكتاب في البلدين: ٧, ٧١٪ (أي ثلاثة أرباع تقريباً)، من الترجمات من الإنكليزية تظهر في باريس، مقابل ٨, ١٥٪ من الترجمات من الفرنسية في نيويورك. إن التناثر الجغرافي للنشر في الولايات المتحدة يقوم، من جهة، على وجود مركز آخر، ذي أهمية أقلّ في كاليفورنيا، وعلى الدور الذي تقوم به المطابع الجامعية في الترجمة، والموزعة على كل الأراضي الأميركية.

ويختلف هذا التوزّع، وفاقاً لفئات الكتب، ما يؤكّد أهمية هذا العامل الأخير. تتركّز الترجمات الأدبية، في الواقع (بما في ذلك الكتب المخصصة للشباب)، في نيويورك (انظر الجدول ٢)، حيث تصدر ربع العناوين من القصص المترجمة من الفرنسية إلى الإنكليزية، أي بنسبة أعلى بشكل واضح، من مجموع الترجمات (٧, ٢٥٪ مقابل ٨, ١٥٪)، فيما تبدو العلوم الإنسانية أكثر تبعثراً بسبب ما أوضحناه، أي دور المطابع الجامعية. ومع ذلك، تقوم هذه المطابع بدور مهم أيضاً في إيصال الأدب الفرنسي إلى الولايات المتحدة. ونتيجة لهذه الواقعة، فقد نُشر ٤٦٪ فقط من الترجمات الأدبية الفرنسية، الصادرة في الولايات المتحدة، في المرحلة المدروسة، في نيويورك، وفاقاً للقاعدة التي تم إنشاؤها (قاعدة سابيرو)، ذلك أن التبعثر الجغرافي أكثر أهمية الآن منه في فرنسا (انظر المصوّر ١).

وهكذا تسمح مقارنة تدفق الترجمة باستخلاص جغرافية انتقال الكتب والقواعد التي تعيد إلى بنية السوق العالمية للترجمة. إن هذه البنية نتاج لتاريخ طويل جداً، متجذر في تاريخ الرأسمالية وانبثاق الدول-الأمم، وعلاقات القوة الجيوسياسية، والمنطق الإمبريالي. ولم تتمكن هذه البنية من التطور إلّا بعد نضالات قاسية من أجل الإطاحة بسيطرة المركز على المحيطات. غير أن انتقال الكتب يخضع أيضاً لمنطق غير اقتصادي أو سياسي. يمكن للتبادلات الثقافية أن تتمتع باستقلال نسبي، في ما يتعلّق بالمعوقات الاقتصادية والسياسية، كما نرى ذلك الآن.

المصور ١، التوزع الجغرافي للترجمات الأدبية من الفرنسة إلى الإنكليزية المنشورة في الولايات المتحدة.

عدد الترجمات وعدد الناشرين: ١٩٦٠- ٢٠٠٣



ع = عدد الأفراد في الفئة (مجموع الدول)

م = متوسط الفئة

ف = الفرق الأنموذج في الفئة (تقيس التبعثر في الفئة)

المصدر، قاعدة سابيرو (سابيرو ٢٠١٠ م)

مقارنة الحقول القومية

المستوى المتوسط

بعد التساؤل حول انتقال الترجمات وقواعدها وجغرافيتها، وحول ما تكشفه من السوق العالمية للترجمة، علينا أن نغير المقياس ووجهة النظر كي نلاحظها من زاوية ثقافة التلقّي. تشكّل الترجمات، التي أهملها تاريخ الأدب طويلاً، جزءاً لا يتجزأ من انتاج النشر القومي. فهي لم تغنِ التبادل بين الثقافات وتنوّعه فقط، بل كانت من مكونات الآداب في اللغات المختلفة، التي ظهرت ضمن إطار مسار ثنائي للعلمنة والدمقرطة في الحياة الثقافية. فقد سمحت بإعداد قوائم لغوية وأسلوبية ونماذج كتابية ومدوّنات مؤلفات في اللغة القومية التي ساهمت في وضع قواعدها (إيڤن زوهار، Even Zohar، ١٩٩٧). يدعم اعتبار الترجمات موضوعاً النقدَ الموجّه إلى النزعة المقارنة التي تفترض وجود كيانات متميّزة: فقد تشكّلت الثقافات القومية انطلاقاً من أساس مشترك بين الأعمال المترجمة (ميلو، Milo، ١٩٨٤). تسمح هذه الملاحظة أيضاً بإضفاء النسبية على فكرة تهجين الثقافات في زمن العولمة: إن الثقافات القومية نفسها كيانات غير متجانسة باعتبارها ثمار مسارات تهجين ناتج من تكييف النماذج الأجنبية، ومن مقاومة مختلف أشكال الهيمنة.

نستطيع، مع ذلك، أن نقارن المكانة التي تحتلّها الترجمات في مختلف الأسواق القومية. تتنوّع حصة الترجمات في إنتاج النشر في مختلف البلدان، وتكفي نظرة بسيطة للعناوين الجديدة الصادرة، من أجل إدراك ذلك. وهكذا، فقد استطعنا أن نلاحظ أن هذه الحصة تزداد إذا انتقلنا من الثقافات المركزية إلى الثقافات المحيطية، بين عامي ١٩٨٩ و١٩٩٠. كانت الحصة ٣٪ في الولايات المتحدة وبريطانيا، وبين ١٥٪ و١٨٪ في فرنسا وألمانيا و٢٥٪ في إيطاليا وإسبانيا، و٣٥٪ في البرتغال، و٦٥٪ في السويد (غان ومينون، Ganne et Minion، ١٩٩٢). وبدل أن نعتمد شرحاً وظيفياً بحتاً يقوم على القول إن الثقافات تستورد المواد التي تنقصها، ذلك الشرح الذي يحمل عيب اللجوء

إلى مفهوم «الحاجة» من خلال تطبيعها، فيما يبقى ســوق النشر سوقاً للعرض قبل كل شيء، يســمح التفكير وفاقاً للعلاقات، وبشكل أدق، وفاقاً لعلاقات القوة، بالتعبير عن هذه الفروق، وفاقاً للصيغة المعتمدة، من أجل تحليل تدفّق الترجمــة انطلاقاً من اللغات: يمكننا أن نلاحظ، بذلك، رابطاً بين الاســتيراد والتصديــر. ذلك أن اللغات المركزية التي تصدّر أكثر هي تلك التي تســتورد أقلّ، فيما اللغات المحيطية التي تصدر أقلّ تستورد أكثر. ومع ذلك، ليس هذا التناســق آلياً، فالتنوّعات المشــاهدة في هذه الصيغة وكذلك في أثناء مقارنة مختلف الأصناف (الآداب، أدب الشــباب، العلوم الإنسانية والاجتماعية)، والمؤلفات، تُفسَّر من خلال تداخل العوامل الاقتصادية والسياسية والثقافية، وكذلك الاستراتيجيات الجماعية (المعدة على مستوى سياسات الدول ودور النشر) التي يمكننا دراستها تجريبياً.

إذا كان النشــر في اللغة المحلّية قد تطوّر في كل بلــد تحت تأثير تكون السوق العالمية للكتاب وتكوّن الهويات القومية، كما رأينا، وإذا كانت بعض الأشكال التي اتخذها هذا النشر هي ثمرة انتقال نماذجه من البلدان التي كانت قائمــة فيها منذ زمن بعيد، مثل إنكلترا وألمانيا وفرنســا، فإن هذه الأشــكال ليست إعادة انتاج بســيط للأنموذج. وهكذا فإن رأسمالية النشر التي ظهرت في البلدان الغربية، في بداية القرن التاســع عشــر، لم تنتشر مباشرة في جميع البلدان: فلم تســتقر في أوروبا الشرقية، مثلاً، إلّا بعد سقوط الشيوعية، حيث خضع النشر في هذا النظام لرقابة الدولة، كما أنه لم يتمكن من فرض نفسه في البلدان العربية، حتى الآن. ويمكن أن نجد لتنظيم النشر وصيغ عمله دلالات مختلفة، حتى في البلدان حيث تهيمن الليبرالية الاقتصادية.

ونستطيع، إذا اقتصرنا في الحديث على الحالة الفرنسية وحالة الولايات المتحدة، أن نشــير إلى أربعة فروق: يتعلّق الأول بالوضع القانوني لمشــاريع النشــر في الولايات المتحدة التي تتمايز، من خلال الإعلان عن نفســها، بين مشــاريع ذات هدف ربحــي، أو غير ربحي. ولا نجد لهــذا التمايز مقابلاً في

فرنســا: إذ تنعكس سياسة دعم الكتاب فيها على مسـتويات عدة من سلسلة الانتــاج والتوزيع، ومن دعــم الإصدار والترجمة إلى دعم شـبكة أصحاب المكتبات المستقلّة، مروراً بقانون لانغ (Lang) حول السعر الموحّد للكتاب. ويرتبط الفرق بتوزيع العمل في سلســلة الإنتاج مع اسـتبعاد وظيفة اكتشاف الكتّاب الجدد، في الولايات المتحــدة، والموكلة إلى الوكلاء الأدبيين، فيما بقيت هذه الوظيفة، في فرنسا، ضمن عملية النشر. وهناك الفرق الأخير الذي يتعلّق بمبادئ التصنيف، بخاصّة التمييز بين الرواية وغير الرواية في الولايات المتحدة، والتمييز بين أدب فرنسي و«آداب أجنبية»، الذي ينظّم قوائم الناشرين الفرنسيين.

ومع ذلك، يســمح مفهوم «الحقــل» الذي ابتدعه پيــار بورديو، بإدراك التشــابهات البنيوية بين حيِّزي نشــر، بعيداً من الاختلافات بينهما، وبخاصّة بإدراك التعارض بين قطب إنتاج كبير وقطب إنتاج محدود، يكتســي بأشكال مختلفة، في كل من هذين الحيزيــن (بورديو، Bourdieu، ١٩٧٧-١٩٩٩). ويختلف هذان القطبان فــي علاقتهما مع الاقتصاد والربح. ويســيطر منطق الريعيــة في الإنتاج الكبير، حيث تخدم هذه الريعية عقلانية الإنتاج التي تتمثّل بخاصّــة، بالتمركز (الاندمــاج والتملك)، وبالإنتاج الزائــد ومحاولة مراقبة سلســلة النشــر والتوزيع. ويميل ممثلو الإنتاج المحدود، من خلال تشجيع البعد الفكــري للعمل في النشــر، بالمقابل، إلى إهمال الربــح على المدى القريب، من خلال تكوين صندوق مؤلفات نوعية على المســتوى الفكري أو الجماعي، ويتميّز اقتصاد هذا القطب، نتيجة لذلك، باللجوء إلى المساعدات والتمويل من الســلطات العامة، وكذلك من الرعاية والمؤسســات الخيرية. ويُعبِّر هذا التعارض عن نفسه، في فرنسا والولايات المتحدة، بالمصطلحات نفســها، حيث نميّز بين «بيع قصير المدى»، وبيــع «طويل المدى». إن قطب الانتاج الكبير في بعض البلدان مثل البلدان العربية بطيء النمو، للأسباب التي ذكرناها ســابقاً، ســوى في المجال الديني. أما في بلدان أخرى، فيجد قطب

الإنتاج المحدود صعوبة في الاستمرار في وجه المعوقات التي يفرضها منطق السوق (بريطانيا).

أما في حقل النشـــر في الولايات المتحدة، فيتجسّد التعارض بين قطب الإنتاج الكبير وقطب الانتاج المحدود، في مستوى أولي، في النظام القانوني للمشـــروع: مشـــروع تجاري من جهة، وناشـــرون لا يســـعون إلى الربح من جهة أخرى، غير أن هذا التقسيم ليس حاســـماً، فهناك عدد كبير من الناشرين الصغار المســـتقلّين في الولايات المتحدة يندرجون، من خلال سياساتهم في النشـــر والتبريرات التي يقدّمونها عن ذلك، ضمن منطق خاصّ بقطب الإنتاج المحدود، بالرغم من أنهم يتبعون نظاماً تجارياً. أما في فرنســـا، وعلى الرغم من وجود تشـــابهات، فإن التعارض بين القطاع الخـــاصّ والقطاع العام ليس حاســـماً في بنية حقل النشـــر: إذ تقوم المطبوعات الجامعية بدور هامشي أو شـــبه معدوم، في النشـــر الأدبي والترجمة. وبالمقابل، يمكن أن يعتبر الدعم الحكومي بخاصّة، والتمويل المركزي القومي للكتاب، ودعم وزارة الشؤون الخارجيـــة، المعادل البنيـــوي للتمويل المقـــدّم من المؤسســـات الأميركية للمشـــاريع الثقافية، ذات الهدف غير الريعي. وفي الواقع، وعلى الرغم من أن المصلحة الاقتصادية في دعم هذه المشاريع قد أصبحت في حد ذاتها، معيار تبرير لسياســـات الدعم، إلى جانب المعايير التقليدية،كانتشار الثقافة الفرنسية والتأثير، بالمعنى الذي تعتمده دبلوماســـية التأثير، تخصص هذه المساعدات دوماً، والتي تأتي على شـــكّل تمويل، لجزء مـــن الترجمة ودعوات المؤلفين للإنتاج «عالي المستوى» باعتباره ذي أهمية عامة، وليس للأدب التجاري.

وعلى مستوى ثانٍ، يتراكب مع الســـابق، يتقاطع الاستقطاب بين الانتاج الكبير والانتاج المحدود، في جزء كبير منه، مع الفصل بين السلاســـل الكبيرة والناشـــرين المســـتقلّين الصغار. وينظّم هذا الفصل حقل النشر في الولايات المتحدة وصنوه الفرنســـي. لقد استوعب الناشـــرون المستقلّون الصغار هذا الأمر، بخاصّـــة اولئك الذين يعتمدون منظوراً نقدياً أو أولئك الذين يختصون

بالأدب المترجم، كما استخدموا هذا التمييز بشكل عفوي، في ما يتعلَّق بناشري السلاسل الكبيرة، منوّهين بأن ليس لديهم من مساهمين هم بحاجة لإرضائهم، عبر الإضاءة على أهدافهم غير التجارية، التي تعتبر تارة «رسالة» و«شغفاً»، تارة أخرى.

ومع ذلك، إذا اعتبرنا استقلال الناشر، في الغالب، وبحق، حرّية تسمح له بتنفيذ سياسته الخاصّة، من دون أن يكون مسؤولاً أمام المساهمين الذين نتصوّر أنهم يهتمّون بالربح الاقتصادي، أكثر من اهتمامهم بنوعية الإنتاج (شيفرين، ١٩٩٩؛ ڤين، Vigne، ٢٠٠٨؛ ديسيبولو، Discepolo، ٢٠١١)، فعلينا أن نحذر من أن نضيف، بشكل آلي، إلى هذا الفصل (الذي لا يتفق ممثلو هذا القطب على حدوده، في نهاية المطاف) التعارض بين قطب الإنتاج الكبير وقطب الإنتاج المحدود: أولاً، لأن بعض الناشرين المستقلّين قادرون على تطوير سياسة تجارية هجومية، حيث تستطيع بعض الشركات التي استثمرتها مجموعات أن تحافظ على بعض الاستقلال في سياسة النشر، وفاقاً لتقاليدها، وعلى هامش المناورة لدى إدارييها وعلى المهارات التي تكونت ضمنها. ثانياً، وبدل اعتبار المجموعات كيانات متجانسة، علينا أن ندركها باعتبارها مجموعات غير متجانسة تعيد إنتاج التراتبيات والانقسامات في الحقل بمجموعه، من خلال نماذج اختصاصها. وهكذا تميل العلامات «التجارية» في المجموعات الأميركية إلى التخصص وفاقاً للتعارضات الرواية/ غير الرواية، المستوى العالي/ التجاري، حيث يتقاطع هذا التقابل، في جزء منه، مع الاستقطاب بين إنتاج محدود وإنتاج كبير. يميّز هذا التنظيم أيضاً المجموعات الكبرى، في فرنسا، حيث يضاف إلى بنية تأخذ طابع المجموعات التي تقوم بوظائف متشابهة (سيمونان، Simonin، ٢٠٠٤؛ سابيرو). وهكذا تتمايز سلاسل الأدب العام في اللغة الفرنسية، لدى كبار الناشرين الأوروبيين، من جهة، عن سلاسل الأدب المترجم وعن سلاسل تجارية أكثر من جهة أخرى: فلدى غاليمار، مثلاً، تتمايز سلسلة (La Blanche) عن سلسلة (Du monde

entier) وعن La Noire البوليسـية. إن الأدب الرائـج والأجناس الخفيفة، المعروفة بـالأدب الموازي، مثل القصص البوليسـية والعلم الخيالي تصدر غالباً ضمن سلاسل خاصّة، كما هو الحال مثلاً في سلسلة الأدب الرائج لدى «لافون».

ويرتبـط أحد الفروق الكبيـر بين حقلي الترجمة الأميركية والفرنسـية، بالمكانة التـي تحتلّهـا الترجمات فيهـا (سـاپيرو،٢٠١٠ ب): لا تتجاوز حصة الترجمات ٣٪ من إنتاج النشـر الأميركي، بما فـي ذلك الأدب (آلن، Allen،٢٠٠٧)، فيما تتراوح هذه النسبة، في فرنسا، ومنذ بداية التسعينات من القرن الماضي، بين ١٨٪ و٢٠٪، وتتضاعف هذه النسـبة فيما يتعلّق بالأدب بين ٣٥٪ و٤٠٪ (سـاپيرو، ٢٠٠٨). غير أن هذا الفرق يقوم على تشابه، ينبثق هو الآخر مـن علاقات قوة دولية وصفناها سـابقاً: إن الكتـب الصادرة في الأصل، عن ناشرين أميركيين، تسـيطر في البلدان ذات قطب الإنتاج الكبير. وانطلاقـاً من هذه الواقعة، ينخفض تمثيل الترجمات (في اللغات جميعاً) في هذا القطب، أي في الولايات المتحدة، فيما نسجل، في فرنسا، وفي الأجناس الشـعبية أو التجارية، أغلبية سـاحقة من الترجمات عن الإنكليزية، تتجاوز الإنتاج نفسـه بالفرنسـية. إنها حالة الروايات الغرامية تقريباً، كما الغالبية من الأعمال الرائجة وروايات الرعب والروايات البوليسية.

وعلـى العكس من ذلك، تميل دور النشـر الصغيرة، فـي قطب الإنتاج المحدود، والتي لا تمتلك وسـائل المنافسة مع الناشـرين الكبار للحصول على حقوق العناوين بالإنكليزية، إلى التخصّص في اللغات نصف المحيطية أو المحيطية، وتكون الترجمات، من الإنكليزية، فيها ضعيفة التمثيل نسـبياً. وتقف، بيـن هذين القطبين، مجموعات الأدب الأجنبي لدور النشـر الأدبية الكبرى التي تسـتورد أيضاً الكثير من الأعمال «الجيـدة»، كما العناوين التي تجد رواجاً لدى جمهور أكثر اتسـاعاً (تُنشر لدى هذه الدور أيضاً مجموعات بوليسية أو رعب). تدار هذه السلاسل وفاقاً لمبدأين من الصعب الجمع بينهما

أحياناً: سياسة الكاتب وتنويع اللغات المترجمة، وينخفض فيها تمثيل اللغة الإنكليزية نسبياً (حوالى ثلث العناوين، مقابل متوسط قومي بالثلثين). أما التنوّع اللغوي فهو مرتفع فيها.

ففي الولايات المتحدة، وعلى العكس من ذلك، تتمركز الترجمات من الفرنسية التي تعتبر أولى اللغات المترجمة، بشكل رئيس، في قطب الإنتاج المحدود، ضمن فئة الأدب «الجيد». ويشهد بذلك الدورُ الذي يقوم به الناشرون ذوي والهدف الربحي، بما في ذلك، المطبوعات الجامعية. فمن بين ٢٩ ناشراً أصدروا عشر ترجمات، أقلّه، عن الفرنسية بين عامي ١٩٩٠-٢٠٠٣، تسعة، أي الثلث تقريباً، كانوا من ذوي الهدف غير الربحي (ساپيرو، ٢٠١٠ أ). ولا نجد مقابلاً لذلك في السلاسل الكبرى للآداب الأجنبية في حقل النشر هذا حيث لا تنظم القوائم على شكل سلاسل.

يسمح مفهوم الحقل إذاً، بتحديد التشابهات البنيوية بين حيزين مقارنين مستقلين نسبياً، من خلال فصل ما يرتبط بتجذّرهم في السوق العالمية للنشر، عَمَّ يتعلَّق بتاريخها الخاصّ، وإذا كان هذا النمو خاضعاً للمعوقات البنيوية، فإنه ليس حتمياً مع ذلك: فاستمرار البنى أو تغيّرها، هو ثمرة علاقات القوة وصراعات التنافس والتحالف بين العملاء الأفراد والمؤسسات التي علينا أن ندرسها أيضاً بشكل تجريبي.

التزامات العملاء والإستراتيجيات

المستوى الأصغر

يسمح مفهوم الحقل أيضاً في فهم الطريقة التي تندرج من خلالها الإستراتيجيات الفردية والجماعة في حيّز معوقات اعتمدها العملاء على شكل طرائق تفكير وعمل وحُكم. ويمكن لحيّز مثله، مع ذلك، المقارنة بين عدة مجموعات تحمل تصوّراً مختلفاً عن الرهان الخاصّ وعن القيم التي عليها توجيه عملنا. لقد تم بناء حقل النشر كما رأينا بين قطب الانتاج الكبير

الذي تحكمه القيم التجارية للربحية، قصيرة المدى، وقطب إنتاج محدود حيث الرهانات الاقتصادية مرتبطة بالمتطلّبات الفكرية و/ أو الجمالية. ومع الإدماج والتملك، تلك الظاهرة التي لا تقتصر على مجال النشر فقط، ومع تشكّل السلاسل الكبرى للمكتبات في الولايات المتحدة وبريطانيا، فرض منطق الربحية نفسه، بشكل متنام، على قطب الإنتاج الكبير (طومسون، ٢٠١٠)، مانحاً ثقلاً متزايداً للقطاع التجاري، على حساب قطاع النشر في الشركات. يعود عدم الثقة بالترجمات، الناتج من ربحيتها الضعيفة المفترضة، بشكل عام، للتحالف البنيوي في الدورة التجارية، بدءاً من سلاسل المكتبات حتى أقسام التسويق، مروراً بالممثلين التجاريين الذين حوّلوا هذه الثقة إلى نبوءة تتحقّق ذاتياً، أي إلى اعتقاد ذي تأثيرات اجتماعية، حتى لو كانت مزيفة. وقد دحض هذه النبوءة، كما في هذه الحالة، النجاح الهائل لكتاب روبيرتو بولانيو (Roberto Bolaño) بعنوان ٢٦٦٦، أو كتاب **أناقة القنفذ** لموريل باربيري (Muriel Barbery) (التي اعتبرت استثناءً من جانب عملاء هذه الحلقة). إن قطاع النشر، الذي يزداد خضوعه لهذه المتطلّبات - يجب أن يُرفق مشروع الإصدار بمخطّط تسويقه ويعرض على ممثلي قطاع التسويق - قد استوعب هذه المعوقات التي تنطبق، من الآن فصاعداً، على قطاع الإنتاج المحدود، ضمن المجموعات، مما أدى إلى تقليص عدد العناوين المترجمة. وبالمقابل، فقد اجتاح الترجمة ناشرون صغار مستقلّون، وجدوا فيها وسيلة لتكديس رأس المال الرمزي، من خلال إدخال كتّاب أجانب مشهورين إلى بلادهم، ثم اختيارهم من جانب المؤسسات القومية والدولية، إضافة إلى الدعم المالي من الدول المعنية، التي تتحمّل، وفاقاً للوضع، جزءاً من كلف الترجمة، كل ذلك لأن هؤلاء الناشرين لم يكونوا يملكون الأموال الضرورية للحصول على حقوق الكتاب الأميركيين المعاصرين (الذين يشتريهم العملاء بأسعار باهظة). وبعيداً من إهمال المعوقات التجارية التي تعتبر خبزهم اليومي، يبرر هؤلاء الناشرون اختياراتهم من خلال القيم الفكرية والجمالية،

مبرزين المستوى النوعي لعرضهم. وهم يدركون أبعاد المجازفة بكل تأكيد. غير أنه وبالنسبة إليهم، تشكّل المجازفة جزءاً من المهنة، ولا ينتج ذلك عن رغبة في اللعب، بل من رغبة بتنفيذ المهمة التي وضعوها نصب أعينهم. وعلى الذين يستفيدون من نظام الهدف غير الريعي، أن يوضحوا، من جهة أخرى، هذا الواجب- من خلال مفردات تحمل الطابع التربوي عموماً- كي يتلقّوا الإعانات من المؤسسات الخيرية، التي تضمّن لهم البقاء، وتشكّل الترجمات جزءاً منها. فهي تُقدّم عموماً، على أنها تساهم في الانفتاح على الثقافات الأخرى وعلى التنوّع. وتعتبر الترجمة، من الآن فصاعداً، ولهذا السبب، قضية أدبية، بل وسياسية أيضاً، في نظر الناشرين والمترجمين الذين يطورونها. إن هذه المعركة التي جرت حول مسألة أن الترجمات لا تحتلّ سوى ٣٪ من إنتاج النشر الأميركي، وتقف بين مستويين: النضال ضد سيطرة اللغة الإنكليزية وإرادة إطلاق أصوات أخرى. لقد أطلق هذه المعركة جيل جديد من الناشرين المستقلّين المتحالفين مع (نادي القلم) (Pen Club)، الذي ينظّم اللقاءات بخاصّة «مهرجان صوت القلم» (Pen Voice Festival)، ودعمت من مقامات، مثل الموقع المسمى ٣٪ (threepercent)، الذي يشير إلى ضعف نسب الترجمة في الولايات المتحدة، إضافة إلى مجلة الكترونية «كلمات بلا حدود» Words Without Borders، تعمل على تطوير «عولمة» التبادلات، من خلال استيراد أصوات لغات أخرى، كما يقول ميثاقها (WWW.Words Without Borders).

ونجد في فرنسا لهجات تبريرية مشابهة، باستثناء رابط القوة الأكثر ملاءمة، بسبب سياسة الدولة القائمة على التحالف بين عملائها والعاملين في الكتاب، إذ يرى التحالف أن الكتاب ليس بضاعة مثل غيره (سوريل، Surel، ١٩٩٧). ويحمي هذا الرابط، بالنتيجة، قطاع الإنتاج المحدود من خلال إجراء مضاعف: ناظم-قانون لانغ لعام ١٩٨٢، حول السعر الموحّد للكتاب -ومحرّض- دعم المكتبة المستقلّة والمساعدات على الإصدار الموزّع من

جانب المركز الوطني للكتاب. وتشمل هذه المساعدات، المساعدات من أجل الترجمة، ليس فقط من الفرنسية إلى لغات أخرى، كما هو الحال عموماً، بل من لغات أخرى نحو الفرنسية أيضاً وفاقاً لاستراتيجية تسعى، منذ أن وضع أسسها جان غاتّينيو نفسه (Jean Gattégno)، نهاية الثمانينات، من القرن الماضي، وقد كان مترجماً، إلى النضال ضد الهيمنة المتصاعدة للإنكليزية، والتي تعتمد مرجعاً لمفهوم «التنوّع الثقافي» الذي اعتمدته اليونيسكو عام ٢٠٠١. وهكذا، وفي فرنسا، يعتبر الدفاع عن الترجمة قضية مقبولة، تأخذ شكل تداول بين الدول والناشرين والمنظمات المهيمنة بخاصّة: «منظمة مترجمي الآداب الناطقة بالفرنسية»، وبقدر أقلّ «جمعية أصل الأدب»، وذلك لغاية التفكير بشروطها الاجتماعية والمهنية.

وبعيداً من أشكال التعبئة من أجل الترجمة، وفاقاً لحيّز المعوقات وبنية التسهيلات، يمكن لمقارنة الإستراتيجيات أن تهتم بقوائم دور النشر أو السلاسل (اختيار العناوين، سياسة المؤلف، اللغات، انظر مثلاً: سيرّي (Serry، ٢٠٠٢)، ودراستنا حول تطوّر الترجمات لدى غاليمار، سابيرو، ٢٠٠١)، آخذةً في الاعتبار شروط انتقال الأعمال (دور اللغات المحورية، مثل الإنكليزية والفرنسية في اختيار ترجمة الكتاب)، ونماذج النشر (مثلاً ناشر بوسطن الصغير داڤيد غودين (D. Godine) مثلاً، الذي أطلق عام ١٩٩٧ سلسلة أدب أجنبي «كلمة العالم» (Verba Mundi)، وفاقاً للأنموذج الفرنسي، في حقبة كانت فيها معظم دور النشر في الولايات المتحدة تتراجع عن مشاريع الترجمة). كما يمكن للمقارنة أن تهتم بالممارسات و«بمعايير الترجمة» (توري، Toury، ١٩٩٥) التي تتنوّع، كما اقترحنا ذلك، ليس وفاقاً للثقافات فقط، بل ووفاقاً لقطاعات النشر أيضاً (سابيرو، ٢٠٠٨).

*

* *

لقد بيّنا من خلال مثال الترجمات، التفاعل والتداخل بين المستويات الثلاثة للمقارنة، الأكبر والوسطي والأصغر، وضرورة مقاربة بنيوية تمزج

المنهجيات الكمية والنوعيــة، والمنظور التاريخي والإتنوغرافي (ملاحظات ومحادثات)، من أجل فهمها. تتم المقارنة البنيوية، في هذه الحالة، من خلال اللجوء إلى المفهوم المجرّد للحقل الذي يســمح بتحديد التشابهات، بالرغم من الفروق، وبالتقييم الأفضل لتأثيرات هذه الفروق: إن وجود سياســة ثقافية في فرنســا، قد فرض على الســلطات العامة فهم قضية الترجمة، على عكس مــا جرى في الولايات المتحدة، حيــث أدّت التعبئة إلى تأثير رمزي، أكثر من التأثير المهني. على أن هذه الحقول التي تشــكّلت على المستوى القومي، قد تجذّرت في الســوق العالمية للكتاب التي نظمت نفسها، من خلال علاقات قوة متكافئة تحدّد، بشكل كبير، تبادلات نماذج البشر وانتقالها. على المقارنة بين الثقافات أن تأخذ في الاعتبار هذه الظواهر خشية أن ننسب لهذه الأسواق القومية ملامح تدين بها لهذا التجذر، أو خشية أن نبني أنموذج تطوّر أحادي، يخضع بذلك لعملية تطبيع. وعلينا أيضاً أن نعتبر هذه الحقول حيزاً فعّالاً حيث يتواجه العملاء أفراداً ومؤسسات في نضال من أجل المحافظة على علاقات القوة التي تكونها أو تغيّرها. ويمتلك هذا الحيّز تاريخه الخاصّ المســجل في القوائم (الصندوق الذي علينا إدارته)، وتقاليد النشــر وفي مهارات العملاء. ويمكن أن يحدث هذا التغيير فيها نتيجة لانتقال النماذج ضمن إطار التبادلات الدوليــة، أو من خلال تغيّر التوظيف الاجتماعي، غير أن التغيير في الحالتين، ســيكون ثمرة الصدامات بين مشجعيها وأعدائها. على المقارنة أن تضم أيضاً بعداً حركياً تدريجياً (بوشيتي، Boschetti، ٢٠١٠). ويملك المنظور التتابعي هنا وظيفة مضاعفة تصلح لمستويات الملاحظة الثلاثة: المقارنة (بين مختلف حــالات الحقل)، والتكوين (تكويــن حيّز اجتماعي وبنيتــه)، وعلى عكس المقاربة الحاضرية (Présentiste) التي تســيطر اليوم، في جزء كبير من علم الاجتماع الأميركي، علينا أن نتذكر أن البنى الاجتماعية تمثّل بلورة للمسارات السابقة، وفاقاً لعمليات التزمين التي على الباحث تحديدها، وهي تتغيّر، على المديين القصير والطويل، كما بينت ذلك دراسة الحالة هذه: من المدى البعيد

لبناء السوق العالمية للترجمة مع مراكزه وقواعده، إلى المدى القصير لتعبئة العملاء لمصلحة قضية الترجمة، في زمن العولمة، مروراً بالزمن المتوسط للتاريخ المقارن لحقول النشر.

المراجع

ABBOTT Andrew, 1988, *The System of Professions. An Essay on the Division of Expert Labor*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press.

ALLEN Esther, 2007, *To Be Translated or Not To Be*, Pen/IRL Report on the International Situation of Literary Translation, Institut Ramon Lull.

AMSELLE Jean-Loup, 2001, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.

ANDERSON Benedict, 1996 [1989], *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte.

BECK Ulrich, 2006, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, trad. par Aurélie Duthoo, Paris, Aubier (coll. «Alto»).

BILLIANI Francesca, 2007, *Culture nazionali e narrazioni straniere. Italia, 1903-1943*, Florence, Le Lettere.

BOSCHETTI Anna, 2010, «Pour un comparatisme réflexif», dans Anna Boschetti (ed.), *L'espace culturel transnational*, Paris, Nouveau Monde Éditions (coll. «Culture Médias»).

BOURDIEU Pierre, 1977, «La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 13, p. 3-43.

— 1999, «Une révolution conservatrice dans l'édition», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 126/127, p. 3-28.

— 2002, «Les conditions sociales de la circulation internationale des idées», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 145, p. 3-8.

CASANOVA Pascale, 1999, *La république mondiale des lettres*, Paris, Seuil.

CHARLE Christophe (ed.), 2009, *Le temps des capitales culturelles, XVIIIe-XXe siècles*, Seyssel, Champ Vallon (coll. «Époques»).

DISCEPOLO Thierry, 2011, *La trahison des éditeurs*, Marseille, Agone (coll. «Contre-feux»).

DURAND Pascal et WINKIN Yves, 1999, «Des éditeurs sans édition. Genèse et structure de l'espace éditorial en Belgique francophone», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 130, p. 48-65.

DURKHEIM Émile, 1937 [1895], *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Puf (coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine »).

ELIAS Norbert, 1974, *La société de cour*, trad. par Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy (coll. « Archives des sciences sociales »).

ESPAGNE Michel, 1994, « Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle », *Genèses*, 17, p. 112-121.

EVEN-ZOHAR Itamar, 1997, « The making of culture repertoire and the role of transfer », *Target*, 9 (1), p. 355-363.

FEBVRE Lucien et MARTIN Henri-Jean, 1971, *L'apparition du livre*, Paris, Albin Michel (coll. « L'évolution de l'humanité »).

GANNE Valérie et MINON Marc, 1992, « Géographies de la traduction », dans Françoise Barret-Ducrocq (ed.), *Traduire l'Europe*, Paris, Payot.

HANNERZ Ulf, 1996, *Transnational Connections: Culture, People, Places*, Londres, Routledge.

HEILBRON Johan, 1999, « Towards a sociology of translation : Book translations as a cultural world system », *European Journal of Social Theory*, 2 (4), p. 429-444.

HEILBRON Johan et SAPIRO Gisèle, 2008, « La traduction comme vecteur des échanges culturels internationaux », dans Gisèle SAPIRO (ed.), 2008, p. 24-44.

MILO Daniel, 1984, « La bourse mondiale de la traduction : un baromètre culturel », *Annales ESC*, 39 (1), p. 92-115.

MOLLIER Jean-Yves, 2001, « La construction du système éditorial français et son expansion dans le monde du XVIII^e au XX^e siècle », dans Jacques Michon et Jean-Yves Mollier (eds.), *Les mutations du livre et de l'édition dans le monde du XVIII^e siècle à l'an 2000*, Québec, Paris, Presses de l'université de Laval, L'Harmattan, p. 191-207.

POPA Ioana, 2002, « Un transfert littéraire politisé. Circuits de traduction des littératures d'Europe de l'Est en France, 1947-1989 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 144, p. 55-59.

— 2010, *Traduire sous contraintes. Littérature et communisme (1947-1989)*, Paris, CNRS Éditions (coll. « Culture et société »).

PYM Anthony et CHRUPALA Grzegorz, 2005, « The quantitative analysis of translation flows in the age of an international language », dans Albert Branchadell et Margaret West Lovell (eds.), *Less Translated Languages*, Amsterdam-Philadelphie, John Benjamins, p. 27-38.

RENOLIET Jean-Jacques, 1999, *L'Unesco oubliée. La Société des Nations et la coopération intellectuelle (1919-1946)*, préf. de

René Girault, Paris, Publications de la Sorbonne.

Sapiro Gisèle, 2008, «Translation and the field of publishing. A commentary on Pierre Bourdieu's "A conservative revolution in publishing" from a translation perspective», *Translation Studies*, 1 (2), p. 154-167.

— 2009, «Mondialisation et diversité culturelle: les enjeux de la circulation transnationale des livres», dans Gisèle Sapiro (ed.), *Les contradictions de la globalisation éditoriale*, Paris, Nouveau Monde Éditions (coll. «Culture Médias»), p. 275-302.

— 2010a, *Les échanges littéraires entre Paris et New York à l'ère de la globalisation*, étude réalisée dans le cadre d'une convention avec le MOtif (Observatoire du livre d'Île-de-France), Paris, CESSP. Disponible en ligne: www.lemotif.fr (consulté en septembre 2012).

— 2010b, «Globalization and cultural diversity in the book market: The case of translations in the US and in France», *Poetics*, 38 (4), p. 419-439.

— 2011, «À l'international», dans Alban Cerisier et Pascal Fouché (eds.), *Gallimard: un siècle d'édition (1911-2011)*, catalogue d'exposition, préf. d'Antoine Gallimard et de Bruno Racine, Paris, BNF-Gallimard, p. 124-147.

Sapiro Gisèle (ed.), 2008, *Translatio. Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*, Paris, CNRS Éditions (coll. «Culture et société»).

Sapiro Gisèle et Popa Ioana, 2008, «Traduire les sciences humaines et sociales: logiques éditoriales et enjeux scientifiques», dans Gisèle Sapiro (ed.), 2008, chap. 5.

Schiffrin André, 1999, *L'édition sans éditeurs*, trad. par Michel Luxembourg, Paris, La Fabrique.

Serry Hervé, 2002, «Constituer un catalogue littéraire», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 144, p. 70-79.

Simonin Anne, 2004, «Le catalogue de l'éditeur: un outil pour l'histoire. L'exemple des Éditions de Minuit», *XX^e siècle. Revue d'histoire*, 81, p. 119-129.

Sorá Gustavo, 2009, «Des éclats du siècle: unité et désintégration dans l'édition hispano-américaine en sciences sociales», dans Gisèle Sapiro (ed.), *Les contradictions de la globalisation éditoriale*, Paris, Nouveau Monde Éditions (coll. «Culture Médias»), p. 133-156.

Surel Yves, 1997, *L'État et le livre: les politiques publiques du livre en France, 1957-1993*, Paris, L'Harmattan (coll. «Logiques politiques»).

Swaan Abram de, 2001, *Words of the World: The Global Language System*, Cambridge, Polity Press.

THIESSE Anne-Marie, 1999, *La création des identités nationales. Europe XVIII^e^-XX^e^ siècle*, Paris, Seuil (coll. « L'univers historique »).

THOMPSON John B., 2010, *Merchants of Culture. The Publishing Business in the Twenty-First Century*, Cambridge, Polity Press.

TOURY Gideon, 1995, *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam, John Benjamins.

VIGNE Éric, 2008, *Le livre et l'éditeur*, Paris, Klincksieck (coll. « 50 questions »).

WALLERSTEIN Immanuel, 2006, *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes-monde*, trad. par Camille Horsey, Paris, La Découverte (coll. « Grands repères »).

WEBER Max, 1964, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. par Jacques Chavy, Paris, Plon (coll. « Recherches en sciences humaines »).

WERNER Michael et ZIMMERMANN Bénédicte (eds.), 2004, *De la comparaison à l'histoire croisée*, revue *Le Genre humain*, Paris, Seuil.

WILFERT Blaise, 2002, « Cosmopolis et l'homme invisible. Les importateurs de littérature étrangère en France, 1885-1914 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 144, p. 33-46.

— 2003, *Paris, la France et le reste... Importations littéraires et nationalisme culturel en France, 1885-1930*, thèse de doctorat d'histoire de l'université Paris I, sous la dir. de Christophe Charle (dactyl.).

القسم الثالث

الفعل المقارن

ستيفان بروتون

Stéphane Breton

النظرة

يحيط بنا عدد كبير من الصور، لم نر منها إلّا القليل، فقد استهلكتنا العادة كما استهلكتها. وسواء جاءت هذه الصور من السينما أم التصوير الضوئي، يبدو أنها تعود إلى عالم منفصل عن عالمنا، وأنها تطفو فوق أبدية لا تُمسّ. وهي، على عكس الكلمات، لا تأتي من فكرة وعمل وإبلاغ. ولا يبدو أنها ملتقطة بل معروضة فقط. إن وجودها وجود ما قبل الوجود.

يختلف ما قبل الوجود هذا، تماماً عن العرض. ولا نشكّ، ونحن أمام لوحة، أننا أمام عمل. غير أن التصوير سواء أكان ضوئياً أم سينمائياً، يحمل طابعاً آلياً يحوّل التشابه إلى مطلق. إن الصورة الحديثة جزء من العالم. إنها صنع النظرة، وليست صنع يد الإنسان.

يبقى المشاهد، في الواقع، متردّداً، في قبول ذلك، طالما أنه يقوم بلعبة التخيّل. فلا شيء يزعج أكثر من رؤية حبل الإنارة على مسرح **الفرسان الثلاثة**، أو ساعةٍ في معصم «مايلادي» (Milady). من أين يأتي هذه الإزعاج؟ من بقايا التصنيع، أي من تدخّل العالم الخارجي. فتبدو الصورة خاضعة، فجأة، لسلطة خارجية. فيما نرى عالم السرد ونصنعه، انطلاقاً من العالم الخارجي. فلا يعود يختلط مع عالم شامل. كما يُعبِّر عن إنكاره لهذا العالم، بعد أن أصبح جزئياً وتابعاً. غير أن السرد الخيالي يرفض، من حيث المبدأ،كل ما يعتبره خيالاً: فيلمٌ نعم، ولكن شرط ألّا نرى سوى أن هذا فيلم.

من السائد أن نظام التصوير غائب في الخيال السينمائي، بالرغم من أننا

نعرف تماماً أن الأمر ليس كذلك. نحن أمام تعريف قواعدي لمبدأ مؤسِس (وليس أمام تناقض ناتج من الطابع المخالف للتاريخ في «**حالة الفرسان الثلاثة**»). إن الخيال كذبة، بالتعريف. غير أنه، إذا كان يَدعي أن السرد واقعة مكشوفة ولا ترتبط بوجهة نظر خارجية، فإنه يفرض علينا أن نتظاهر بأننا نصدق ذلك فقط. يعتبر العقد السيميائي الذي يقوم عليه الخيال، عقد نصف الوهم الضروري والمزعوم في الوقت نفسه. إنه موقف قراءة ونظرة، وليس مسألة إيمان. فالمطلوب سيميائي صرف.

ما الشرط الذي يجب أن يتوافر كي يكون الخيال ممكناً؟ يجب ألّا يكون التقاط الصور مرئياً، أي ألّا يختلط التصنيع خارج العالم مع العالم المريء.

إن السرد يتغيّر إذا ظهرت الأضواء، لتذكِّر أن عالم السرد مرئي من خارج المشهد، إنه عالم مصنَّع. ولا تكشف آثار التقاط الصور عن أشياء لا نعرفها، فهي تكذّب القاعدة الدارجة السائدة، فقط. وتشكّل هذه الآثار المكافئ لخطأ قواعدي، على المستوى السيميائي. ويحدث أن يحوّل خطأ قواعدي من دون فهم بلاغ ما، ومن النادر ألّا يُكشف هذا الخطأ، حتى حين نفهم هذا البلاغ (إن فهم بلاغ ما وشرعيته هما وجهان لعملة واحدة). وينتج الاضطراب، في حال الفيلم عن إنكار الاتفاق مما يهدد الوهم، حتى لو استعاد الخيال حقوقه بشكل سريع (ليس باستطاعتنا مطلقاً الاستغناء عن الخيال، كما أن ليس باستطاعتنا مطلقاً ألّا نفهم جملة من لغتنا). ويجب، بإيجاز، احترام شرعية الجهاز التخيلي، كي لا نعطل متعة السرد.

علينا أولاً، أن نحدّد ما هو مشترك بين النص والصورة، بطريقة ننظر من خلالها إلى الخيال عبر مفردات مقارنة. تستعمل الصورة هنا بمعناها العام الذي يتطابق مع «النص»، سواء أكانت ضوئية أم سينمائية، معزولة أم مرتبطة بغيرها، ثابتة أم متحرّكة، وسواء أكان الموضوع محدّداً، مخطّطاً أو مشهداً. ويمكننا أن نطابق بين ما نسميه «وجهة نظر»، في الصورة، وما نسميه «كتابة»، في النص، أي نظام الإبلاغ أو التصوير. إن هذا النظام ليس صفة داخلية

مثل الأسلوب الذي يتكون من عناصر مثل الإضاءة والإطار والحركة. إن «وجهة نظر» هي التظهير نفسه للإعداد المتعلّق بالسرد. وسواء تعلّق الأمر بنص أو صورة، فإن «السرد» هو البلاغ في استمراره السردي الذي يمكن أن يكتفي بصورة معزولة. ونأخذ هنا حيطة أولية، إنها التمييز الدقيق بين الخيال والسرد. إذ يُعبِّر هذا الأخير عن عالم الأشياء المترابطة في سيرورتها. ويمكنه، أو لا يمكنه، أن يكون خيالاً.

ومع ذلك، فإن هناك فرقاً جوهرياً بين النص والصورة القياسية والمؤتمتة. يكون عالم الخيال، والعالم الواقعي متطابقين مادياً في التسجيل الضوئي والسينمائي. إن الديكور الخيالي في السينما التعبيرية الألمانية لا يغير فيها شيئاً. إذ نرى فيها العالم المصوّر والعالم الحقيقي. إن الصورة الضوئية متجانسة في موضوعها. وتبقى كذلك، بالرغم من فقدان البعد المكاني، وبعض الخصائص الثانوية. وهي دوماً حقيقية لأن الوسيط لا يخلق الشيء (وليست تلك حالة الرسم)، لدرجة أن الصورة الضوئية تبدو خيالية، إلّا إذا كان إعدادها مكشوفاً، وإلّا فإنها تبقى جزءاً من العالم فقط. وتبقى الأمور مختلفة في ما يتعلّق بالنص. إن عالم السرد لا ينسجم دوماً مع العالم الحقيقي. وهو يميل بشكل عفوي نحو الخيال.

لقد أردنا دوماً تعريف الخيال من خلال آلية خداع الوهم. غير أننا أمام ظاهرة نفسية، وليس أمام ملمح قواعدي. إن النظام السيميائي يسمح في الواقع بفهم الآلية النفسية. وأفضّل هنا أن أقدّم شرطاً للخيال، بدل تعريفه مستفيداً من التبسيط الذي تحمله الصورة القياسية المؤتمتة: ليس الخيال ممكناً إلّا إذا كانت وجهة النظر والسرد منفصلين، أي إلّا إذا لم نر أن السرد يتبدى من خلال التعبير عن نفسه.

يتطلّب الخيال وجود المظهر الدقيق لعالم مستوعِب لكليته، لعالم لا يقبل «خارج العالم»، وصالح في ذاته ولا يحتاج أبداً لأن يُرى كي يكون ما هو عليه. غير أن هذا خطأ بالطبع. فليس العالم سوى خيال، في الواقع. إذ لا

يمكن لعالم الخيـــال أن يوجد باعتباره عالماً خيالياً، إلّا إذا بدا أنه غير خيالي، إنه المظهر الشكلي، غير الحقيقي. وهو إذاً عالم مرفوض حيث لا نرى سوى براءته، فيما لا يجوز للنظرة التي تشكّله أن تكون كذلك.

وقبل أن يظهر الخيال في حالته النقية، في القرن التاســع عشــر، كان من عادة الأدب الكلاسـيكي، الذي يبدو لنا الآن غريبــاً، وغير مفيد، الفصل بين الكتابة والســرد من خلال حيل تُدخل الخيال في جوهر الإبلاغ نفســه. لقد ســعى كل من الرواية، من خلال الرســائل التي يكشفها طرف ثالث، وكذلك أيضاً الســرد المنقول من جانب شخص رُوي له في ظروف طبيعية، إلى تأطير السرد وتمييزه عن عرضه، ومنحه صفة الشهادة، كي يقوم جانبه الخيالي بدوره كاملاً. وكان يُظن أنه إذا لم تسـتبعد القراءة، فإن السرد يكشف عن اعتباطيته، وحينها يســقط قناع الوهم، وغير أنه ما إن قُدم الســرد على أنه قصة حقيقية، تروى بشــكل عفوي، حتى اســتطاع الانفصال بشــكل كامل (بالرغم من أنه مصطنع) عن كتابته؛ ولا يتطلّب الخيال أكثر من ذلك حتى يولد. لقد تحوّلت الكتابة إلى عرض، في الأدب الكلاسيكي (وكذلك التوجّه نحو القارئ). إنها تتربع، ولكن فوق الأشـياء، وتخرج من عملية السرد. وتقود الضرورة نفسها إلى منهجية مختلفة في رواية القرن التاسع عشر. فلا تعود الكتابة ذات مصدر خارجي وهمياً، كما في العصر الكلاسيكي، بل تهبط من جديد، وتغوص في السرد كي تختفي بشكل كامل تقريباً. وتصبح وجهة النظر ضمنية وتعتمد نوعاً من الوجود شــبه الإلهي. ويمكن لوجهة النظر أن تقف حيث تريد من دون أن تقدّم تبريــراً أو وصفاً للموقف الذي اتخذته. وتخضــع معظم أفلام الخيال، الآن، لهذا النظام.

إن لفكرة الفصل بين وجهة النظر والســرد نتيجــة مهمّة. فإذا رأينا الكثير من حبال الإضاءة على مسرح **الفرســان الثلاثة**، فلا نكون أمام فيلم فروسية، بل أمام فيلم حول إخراج **الفرسان الثلاثة**. ونكون أمام سرد حول تصوير سرد. ويكون لدينا في هذه الحالة، متطلّبات أخرى غير تلك التي تكون لدينا، عادة،

تجاه فيلم الخيـال. ونود أن نعرف أكثر عن التصوير، مما نعرفه عن السـرد. وما من شـك كبير لدينا في أن الحبال لا تكفي. وسـتصيبنا، الخيبة، مثلاً، إذا لـم نر آلة تصوير فيلم الخيال. ذلك أنها تكـون غائبة عادة. وحين تظهر، فإننا نغيّر السـرد حتماً. وبقول آخر، إن اللقاء بين السرد والتصوير يولّد ميثاق قراءة مختلف.

غير أنه قد حصل أننا تعودنا على رؤية الصور القياسـية، صور السـينما والصور الضوئية، مهما كانت، وكأن المعنى الذي يحركها متضمّن في الأشياء نفسـها، وليس في النظرة التي تُضفي عليها شـكلها، وكأنها تتبع لعالم صالح في ذاتـه، لا يحتاج لمن يراه، وكأنها تأتي من عالم خيالي تماماً. وبإيجاز، إننا نسـتدعي، غالباً، ومن خلال قراءة الصور القياسـية، قواعد خاصّة بالخيال، ونشعر بانزعاج أمام ما يبرز وجهة النظر ونظام الإعداد.

الصورة إبلاغ

إذا لم يكن لكل صورة قياسـية موضوع مرئي فقـط ترجع إليه، بل ذات أيضاً (جماعية أو فردية) تنجز التصوير. تسـمح الرؤية الواسـعة، إلى حد ما، للذات المبلِّغة في الصور نفسـها، بالتمييز بين نوعين من الصور ونوعين من القراءات.

إن الصورة الخيالية هي صورة لواقع أُفرغ قواعدياً من المؤشـرات التي تؤكد أنها موضوع تصويـر، وأنها ترتبط بوجهة نظر خارجية، فيما الصور غير الخيالية (التي نسـميها عادة «وثائقية» بالمعنى الذي تكتفي معه بتسجيل واقع موجود مُسْـبقاً)، هي، على النقيض، صورة واقع متزامن مع نظرة موجّهة إليه مظهرة، بطريقة أو أخرى، أثر هذه الحالة المتزامنة. ليس هناك شيء من «خارج للعالم»، في مثل هذه الصور. ويحمل التزامن الذي نحن بصدده اسـماً آخر: الشـهادة. إن الصورة الوثيقة هي صورة التقطها شاهد، شاهد معاصر للمشهد بالتعريف. إن النظرة والشيء المشاهد يعيشان في العالم السيميائي نفسه، وفي

اللحظة نفسها، من دون أي تشكيك في نظام قراءة الصورة. أمّا الخيال فإنه يتطلّب العكس.

ونقع في التناقض إذا ما أردنا المطابقة بين الصورة الوثائقية والصورة المثالية السيميائية للخيال، وإدراكها على هذا الأساس وحده، باعتبارها أنموذجاً حقيقياً للعالم. كيف لعدم الانسجام هذا أن يكون ممكناً؟ يعود ذلك إلى أننا عرّفنا الصورة الوثائقية دوماً، من خلال حقيقتها، من خلال حقيقة أن الموضوع لم يكن قائماً، وأن مسرحها كان سليماً. وكما يبدو بدهياً، وفاقاً للرأي السائد، إن وجود جهاز التصوير على المسرح يزيف الأشياء ويحوّلها إلى خيال، فقد ثبتت القناعة أن صورة لا يمكن أن تكون وثائقية بشكل صحيح إلّا إذا سعى التصوير إلى الاختفاء كي يترك الأشياء على حالها. ولا يبقى علينا، كي تكون الصورة وثائقية حقاً، إلّا إزالة آثارها والظهور بمظهر الخيال؟

إذا كنا لا نسمح لصورة عن العالم الحقيقي بترك أثر من التصوير، فذلك لأننا نعتقد أن وجود النظرة يجعل هذ العالم مصطنعاً. وكأن الأشياء تصبح حقيقية أكثر، إذا قلّ النظر إليها. وليس لهذ الأمر من معنى، كما يعرف ذلك جيداً عالم الإتنوغرافيا، إلّاَ من خلال الحاجة للدفاع عن المبدأ الذي يرى أن العالم لا يوجد إلّا شرط أن يُرى (مبدأ ينطبق، مع ذلك، على الفن السينمائي، غير أنه لا تستخرج منه أية نتيجة خارج مجال تطبيقه): ليس هذ العالم غامضاً، إننا نرى ذلك بوضوح، ونحن هنا، طبعاً، كي ننظر إليه، ولا أحد يشك في ذلك.

ليس التصوير، من جهة أخرى، أداة تسجيل للواقع الاجتماعي الموجود بشكل مُسْبق، إنه التعبير عنه، وهو يعمل، غالباً أيضاً، عمل الصاعق، كما أشار إلى ذلك جان روش (Jean Rouch)، من خلال ملاحظة أن إلحاح آلة التصوير قد أدى إلى إثارة أزمة تملّك كانت قد تأخرت في الظهور، في أثناء التصوير. إن وجود وجهة النظر لا يشوّه الأشياء بل ينظّمها. ونحن لا نعيش في عالم اجتماعي حيث الأعمال مراقبة ومشروحة ومقيَّمة بالتعريف؟ إن الوقائع

المكشوفة غائبة فيه، وهذا ما نســميه مجتمعاً. ولا يغيِّر عالم الإتنوغرافيا ولا صانع الأفلام طبيعة هذا العالم، بل ينقلان طابعه الانعكاســي ضمنياً إلى حالة التوهج فقط. ولا يتطلّب هذا الأمر منهمــا التخفي، بل أن يكونا حذرين وأن يظهرا شيئاً من اللياقة فقط.

إذا كان التصوير يشــكِّل جزءاً من العالم، بما هــو فيه (لنتصوّر الموقف الوثائقي الأنموذجي لسينمائي ينزل إلى الشارع ويبدأ بتصوير ما يجده أمامه) لماذا يصبح هذا العلم خيالياً؟ هل ذلك فقط لأن آلة التصوير تشوهه؟

إن التصويــر يغير العالــم، طبعاً، كما أن كل حضــور يغيره، كما وصول «ريفيزور» (Révisor) إلى غرفة غوغول، يغير كل شــيء، غير أنه تغيير للعالم لا يتجاوز النظام الطبيعي للواقع ولا يتطلّب ميثاقاً سيميائياً مختلفاً. إن حضور النظــرة في العالم لا يجعل من العالم خيالاً أصلياً، مع ذلك، ســواء أكان هذا العالم اتنوغرافياً أم ســينمائياً. إذ يحمل له هذا الحضــور صفاته الاجتماعية فقط. إن التشــويه الذي تحدثه النظرة في العالم، لا يفرض خداع الوهم الذي يحدثه التصوير، ما يمكّن من الاعتقاد أن هذا العالم أصلي. كما أن هذا التشويه لا يغيّر القواعد السائدة. وباختصار، كلما شكّلت النظرة جزءاً من العالم، كما هو الحال في الحياة الحقيقية، إذا اســتطعنا قول ذلك، فإن العالم يبقى على ما هو عليه، ولا يصبــح خيالياً، على الأغلب، إلّا إذا تخفت النظرة وراء انفصال سيميائي.

لنعد إلى التمييز بين النظامين القواعديين للصورة. ما الصورة الخيالية؟ إنها مثلاً، صورة فيلم «**الفرسان الثلاثة**». ما الصورة الوثائقية؟ إنها، مثلاً صورة تصوير فيلم «**الفرسان الثلاثة**». في الحالة الأولى تضع «مايلادي» فرخة في صدرهــا، أعطاها إياها الفارس الرمادي. في الحالة الثانية، تضع «مايلادي» في صدرها فرخة أعطاها إياها فارس رمــادي، أمام الأضواء التي تظهر في الإطار. إننا نمتلك معياراً واحــداً لتحديد الفرق في طبيعة الصورتين. ففي الحالة الأولى يعتبر التصوير مفارقة زمنية، ذلك أن السينما لم تكن موجودة

في عهد لويس الثالث عشـــر، فلسـنا أمام صورة من ذلك العصر. إن صورة «مايلادي» خيالية إذاً. والتصوير معاصر للمشـهد، في الحالة الثانية، وليس هناك من مخالفة زمنية، وصورة مايلادي أمام الإضاءة وثائقية. نستطيع طبعاً تصوّر مشـهد يمكن أن يُغيَّر بناؤه بطريقة تدفع إلى الاعتقاد بأننا أمام تصوير **الفرسـان الثلاثة**، وتمثّل الصورة هنا خيال تصوير الفيلم، أي صورة وثائقية خيالية. غير أن الفرق السـيميائي بين الصورة الخياليـة والصورة الوثائقية يحتفظ بمعناه.

إن مخالفة التصوير للزمن (وبشـكل عام، الطابع غير المتجانس للكتابة والسرد)، ليس المعيار الوحيد الذي يسمح بتعريف الصورة الخيالية، إنه فقط الأكثر بداهة. لنتصوّر قبلة «ليليان غيش» و«إيريك فون شـتراوهايم». لنختر أمراً من إتنين، إما أن التصوير لا يضايق الممثلين، أي إنه لا يشـكّل جزءاً من العالم الذي يعيشان فيه، فمن المحتمل أن نكون أمام خيال، وإما أن يكون هو نفسـه موضوعاً من العالم، أي نظام وجود تؤكِّده ردّة فعلهما (سواء من خلال حركـة خجل أم متعة، نظرة موجّهة إلى آلة التصوير)، ومن المحتمل أن نكون أمام فيلم وثائقي. يجب ألّا تؤخذ وجهة النظر في الحسـبان في الخيال سواء من جانب المشاهد أو الممثل، فيما يمكن، ويجب أن تكون كذلك، في الفيلم الوثائقي.

ليسـت الصورة الوثائقية، إذاً، نوعاً من المحفوظات، أو وثيقة تمثّل شيئاً في ذاته، كما أنها ليسـت الشيء المرئي فقط، بل هي جزء من النظرة الموجّهة إليها، وهـي، إضافة لذلـك، جزء من موقف المشـاهد والفعـل الإبلاغي لملاحظتـه. تنطبق هذه الملاحظة، بشـكل تام، على مـادة المؤرخين، وهم يعرفون ذلك جيداً. ويُعبِّر جرد الأماكن عن وجهة النظر التي تطلبه. كما تظهر كل وثيقة أثر حضور الشاهد، وهي لا تبدو على شكل واقعة مكشوفة، بل على شكل وجهة نظر، لدرجة يصبح معها الإبداع جزءاً من الشيء.

لنأخذ مثالاً مشـهوراً للصـورة الضوئية لروبير دوانـو (R. Doisneau)

«**قبلة قصــر البلدية** (١٩٥٠). رجل وامرأة يتبادلان القبلة وهما يســيران أمام مصطبة مقهى. يلتقط الصــورة مصوّر جالس بين الزبائن، يطغى على الصورة طابع اللحظة واللقطة السريعة. ويؤكّد ذلك عدم الوضوح والانطباع بالحركة في المشــهد. إن نظام التصوير مع تزامن النظرة مســجل فــي الصورة. نحن هنا، بالطبع، أمام صورة وثائقية، من وجهة نظر ســيميائية. وقد حقّقت نجاحاً كبيراً بســبب طابع الحقيقة التي يكتنفها. على أنه وبعد نصف قرن، نكتشــف أن العاشقين كانا ممثلين اســتدرجهما المصوّر كي يمرا، مرات عدة، أمام آلة التصويــر. إن الانفعال في أوجه لأن ما يبدو وثائقياً، لم يعد كذلك اليوم. نحن هنــا، حصرياً، أمام خيــال يُظهر، ببراعة، الملامــح الخارجية لحضور وجهة النظر. فهل تقوم الحقيقة، إذاً على أمر مبسّــط جداً؟ هل هذه الصورة خيالية، لأنها تعرّضت للإخراج فقط؟ ولكن، هل كانت خيالية حقاً؟

إن مســألة معرفة في ما إذا كانت الصورة حقيقية ليســت مسألة قواعدية، ولا يمكن أن تحســم، من وجهة نظر سيميائية. إن ما يهم هو طبيعة الرابط بين السرد والقواعد. وهناك أمر مؤكّد، ليس في هذه الصورة من تناقض. فالصورة لا تخطئ حول نظام قراءتها، إنها ذات طابع وثائقي.

لنأخذ مثالاً آخر، أصبح، هو أيضاً، كلاسيكياً، إلّا أنه يحمل دلالة معاكسة. إنها صورة التقطت في بيركونو (Birkenau)، من جانب مهجّر، تظهر كتلة من الجثث المحروقة، في الخارج، إلّا أننا نرى، أنها قد التقطت من داخل معسكر، ذلك أننا نميــز إطار الباب. تتيح وجهة النظر أن نفهم أنها قد التقطت بشــكل سرّي. وبذلك تشكّل كتابتها جزءاً من السرد، كما يكشف بلاغها عملية إبلاغها. وهي وثائقية بشكل واضح، لهذا السبب. غير أن هذه الصورة قد طبعت بعد أن أزيل إطار الباب، من خلال إعادة تأطير، وكأن استبعاد آثار وجهة النظر، يهدف إلى جعلها أكثر واقعية، وكأن على الوثيقة أن تخضع لنظام الخيال كي تصل إلى الواقعيــة. نحن هنا أمام خطأ فادح لنظام الخيال، خطأ أخلاقي وســيميائي في الوقت نفسه. غير أن هذا الخطأ يسيطر اليوم على الصور.

إن التلاعب الذي قام به دوانو من خلال تصنيع صورة وثائقية مزيّفة ليس من النوع نفسه. فهو لا يسعى، كما في إعادة تأطير صورة بيركينو إلى خداعنا حول جوهر الواقع، من خلال حذف الخصائص الإبلاغية للصورة، من أجل الإقناع بأنها صحيحة (في حين أن ذلك غير مفيد تماماً). وهو يكتفي بإظهار الخصائص من أجل إبراز ميثاق القراءة الذي اختاره القارئ.

إننا أمام القواعد في الحالتين: تلتزم صورة «بير كينو» المعاد تأطيرها، النظام السيميائي للخيال، بالرغم من أنها وثائقية، كي تقدّم الشيء في ذاته والصالح للأبد، وذلك من أجل دعم صحة موضوعها عموماً... وإذا هي تخلت عن قواعد الوثيقة، فذلك لأن هذه القواعد مضيعة لوقت ما نظن أنه حقيقة يحملها البلاغ لوحده. وتلتزم صورة القبلة بنظام الوثيقة، فيما هي خيالية، غير أنها لا تعبر عن أي غاية سوى توافق السرد مع قواعد ما، وهي لا تعتمد الميثاق السيميائي الوثائقي، إلّا من أجل السرد، وما يشبه الحقيقة والضرورة الملحة، أي من أجل وهم ميتافيزيكي حول واقعة ترى أن حضور التصوير ينزع الصدقية عن المشهد. وهي تنفي، في العموم، أي تشتت في وجهة النظر الوثائقية، وتقلّدها في الحال. كما تنتج مظهراً للواقع، مثل أي خيال، إنها صورة مزيّفة، غير أنها ليست مضطرة للكذب بسبب تشبعها بالقناعة بأن عملية إبلاغها مكلفة، وأنها ستتحمّل ذلك، إن هذا ما قاد إلى إعادة تأطير صورة «بيركينو».

أما فيما يتعلّق بالسرد ووجهة النظر، فهناك أنظمة قواعدية مختلفة. ففي صورة «بيركينو» السليمة، تثبت الملامح الإبلاغية أن النظرة والمشهد متزامنان: إذ يخضع التصوير لقواعد وثائقية، غير أن الإبلاغ ليس اختياراً فنياً. فقد أزيلت، في صورة «بير كينو» التي أعيد تأطيرها، الملامح البلاغية بطريقة تترك فيها الحقيقة على عاتق البلاغ وحده، إن قواعد الخيال تشوه التصوير الوثائقي. وقد صنعت ملامح الإبلاغ في صورة القبلة بطريقة تخلق معها تأثير الواقع والحقيقة ضمن الخيال، وبذلك تسيطر قواعد الصورة الوثائقية على التصوير الخيالي.

إن نعت صورة وثائقية بالحقيقــة لا يوصل إلى نتيجة، كما هو الحال مع تعريف الصورة الخيالية من خلال إعادة بناء العالم وفاقاً لحاجات الســرد. لا يمكن الكشف عن حقيقة الصورة في المطلق، كما أن كل تعريف جوهري غير كافٍ، من وجهة نظر القواعد. فهو لا يأخذ في الاعتبار واقعة أن الوثيقة وحدها لا تبرز الطابع المتزامن للكتابة والســرد، وأنه يمكن لهذا الحضور أن يصبح موضوعــاً للخيال غير أنه خيال يقدّم، هذه المــرة، صورة لا صلة لها بالخيال ســوى أنها مصطنعة فقط. وتلك مسألة ثانوية جداً لا تغيِّر شيئاً على المستوى السيميائي.

وهذه نقطة مهمّة، فإذا حدث أحياناً أن اعتمد ســرد خيالي بعض أدوات الأســلوب الوثائقي، مثل التركيب الحرّ والتنظيم الدرامي الضعيف والتصوير الحي المبالــغ فيه، لدرجة لا يمكــن معها إهماله، كما هــو الحال مع أفلام كازاڤيت أو موريــس پيالا (Cassavettes, Pialat)، فإن العكس غير صحيح. إن تصويراً وثائقياً يطمح إلى تقديم فيلم خيالي محكوم عليه بالفشــل، وذلك ببساطة، لأن مادة الوثائق نفســها التي عليه أن يعرفها، وهي غير مكتوبة وغير موجّهــة، لا يمكن أن تقدّم ســرداً منضبطــاً ومنســجماً. وإذا كانت هذه هي الحال تقريباً، كما في فيلم *Black Harvest* لروبان أندرســون وبوب كولوني (١٩٩٢)، فإن الشــعور بأن آلة التصوير كانت حاضرة دوماً في المكان الذي يحدث فيه التصوير، شيء مزعج. إن الشك بهذه الصدفة السعيدة يعكر المتعة التــي نحصل عليها من خلال النظر إلى عالم منتهٍ. ويســعى الخيال، بشــكل طبيعــي، إلى إظهار أثر الواقــع. غير أن الوقائع الحقيقيــة محكومة بالقصور الســردي. فالعلاقة بين الخيال والوثيقة ليســت منتظمة إذاً. وأثر الواقع، أي ذهب الخيال، ليس بعيداً، عن الإيحاء بالحضور الذي تعرّفه الوثيقة الجديدة.

تفوق الأعمال الأدبية، في الغالب طبعاً، الأعمال السينمائية عدداً، وتكون فيها الكتابة أو وجهة النظر خارجية بشــكل واضح، وضمن هدف دقيق يسعى إلى الكشــف الموقت أو الجزئي عن الطبيعة الخيالية للسرد. نشير، مثلاً، إلى

أشـــكال مختلفة من تواجد نص ضمن نص في مســـرحية **الوهم الساخر** لبيار كورناي (P. Corneille) و**بالود** أندره جيد (A. Gide)، وإلى التراخي الساخر والنكوص بالوعود الســـردية في رواية **تريسترام شاندي** (Tristram Shandy) للورانس شـــتيرن، هـــذه الرائعة التي تتحدث على الســـير إلى الـــوراء؛ وإلى التداخل اللامتناهي للقصص في «المخطّط المكتشـــف في **ساراغوس** لجان بوتوكي (Potocki)، وإلى الإبلاغ الذي يصلح نفســـه في كوسموس لفيتولد غومبرووويتـــش، وإلى رواية ميشـــيل بوتور **التعديل** الموجّهة إلى شـــخصيته، وكـــأنها تتوجّه إلى القارئ نفســـه في التعبير، وإلى مهارة الشخصية في نظام التصوير في **بيارو المجنون** لجـــان لوك غودار (J.-L. Godard). لا يدين هذا التكذيب القاعدة النظامية للخيال، بل يذكر، فقط، أن كل سرد ليس خيالاً، وأن الحـــدود تبقى غامضة أحياناً، ليس بين الأنظمة الســـردية للوثائقي والخيالي، تلك الأنظمة الواضحة دوماً طالما أنها تخضع للمنطق، ولكن بين أعمال غير متجانسة، غالباً.

يَظهَر ميكروفـــون في نهاية فيلـــم **الأزواج** (Husbands) لجون كازاڤيت (١٩٧٠)، نتيجة لهفوة في المشهد، ومع ذلك، فقد تم الاحتفاظ بهذا المشهد. أما البكرة الأخيرة من **أنا أســـود** (١٩٥٨) لجان روش، فقد كانت مغطاة. وقد فتحـــت علبة الفيلـــم المعروض، من دون شـــك، عن طريـــق الخطأ، غير أن الصور قد بقيت في الفيلم. لقد زعزعت الأحداث المادية (التي تكشـــف عن واقعة الإعداد، أي الكتابة) شـــبه الوهم الذي يقوم عليـــه الخيال كله. غير أن عدم إزالتها من العمل يبدّل، فجأة الميثاق الســـيميائي: يلاحظ المشاهد تفوّق الإبـــلاغ المعلن على هذا النحو، على البلاغ. هل تخرَّب الفيلم بســـبب تدني الخيال؟ نفضل ذلك. فمن الممكن الآن النظر إلـــى العمل باعتباره كتابة. إن الحرّيـــة التي حصلت عليهـــا الكتابة باعتزاز، حازت على كل شـــيء. ويبدو واضحاً من خلال التساهل الذي نتعامل به مع موقع آلة التصوير، أي من أجل تعريف وجهة النظر الســـردية، أن الأنظمة السيميائية للخيال والوثيقة مختلفة.

يخضع التصوير الوثائقي، عموماً، للواقع القائم سواء أكان مادياً أم اجتماعياً. وتلتزم وجهة النظر الشرعيةَ بقاعدة الحياة السائدة. إنها قاعدة محلية، لا تمت بصلة لصانع الفيلم.

وبالمقابل، طالما أن الصورة الخيالية مطلقة بالتعريف، وبما أنها غير خاضعة للموقع العرضي لتصوير متزامن مع الأشياء، تصبح أية وجهة نظر، وأي تغيير للمحور مقبولة. إن ما يهم الخيال هو أن حركة التصوير لا تمنح طابعاً واقعياً سيميائياً لنظام التصوير، ولا تخلق الوعي بوجود آلة التصوير، على عكس الفيلم الوثائقي. نحن هنا أمام قضية قواعدية بعيدة عن التصوير.

حين تتحدث شخصيتان في أفلام أوزو (Ozu)، فإننا نراهما، كلّاً لوحده، في مواجهة آلة التصوير. ويأخذ وجهاهما البعد نفسه ويغطي كل منهما الآخر بشكل تام. وننتقل بينهما، في لحظات، وفاقاً لدورهما في الكلام. إن نظاماً كهذا يعتبر إشكالياً في الفيلم الوثائقي. ولا ننسى أن نتساءل كيف يمكن لآلة التصوير أن تغيّر محورها بهذه السرعة، والانتقال من مكان إلى آخر من دون مرور زمن طويل. ذلك أنه إذا كانت آلة التصوير الوثائقي متزامنة مع للعالم، فعليها أن تتحمّل المعوقات المادية نفسها الذي يتحمّلها العالم. فالحضور الخيالي الشامل غير متاح لها. إن كل خرق لهذا الخضوع القواعدي يضع موضع الشك العقد السيميائي السائد. وتصبح الأشياء، فجأة، مليئة بالتزوير، ونشعر بالانزعاج الذي تحدثنا عنه. غير أن إلغاء الزمان والمكان شرعي تماماً في حال آلة التصوير الخيالي، فوجهة نظرها السردية حرّة في حركاتها.

وعلى عكس الخيال، نتذوّق من خلال آلة التصوير الوثائقية واقعة أن هذه الآلة تتحرّك ضمن العالم الواقعي وتخضع صورتها للزمان والمكان ولا تستفيد من أي امتياز خارج حقلها. ذلك أن الامتياز الذي تتطلّبه آلة التصوير الخيالية يتمثّل في حضورها السيميائي في المشهد. لا يمكن لآلة التصوير أن تكون في كل مكان، وفي الوقت نفسه. إنها ثابتة، وتعبّر عن وجهة نظر عرضية، إنه حضور شخصي، أي حضور الشاهد، لذلك فإن التصوير من خلال عدة

آلات، ذلك الاختراع التلفزيوني السـائد جداً، الآن، يكشف نوعاً من التنافس والإهمال الصرف والبسيط، للتقاليد الوثائقية: فلسنا بصدد الشهادة والحضور، بل بصدد المراقبة والتسجيل الآلي.

لا يصف محورا رؤية متعارضان، في المـكان والزمان الوثائقيين، تغيّراً من الوضع السـردي الآلي، في المونتاج، بل يشيران إلى حذفٍ فيه. وتسمح السـينما الوثائقية بالحذف الموقت للزمن وليس بإضفاء طابع المباشرة على الأشياء. إذ لا ترتبط هذه الحالة الأخيرة بالصفة القواعدية للخيال الذي تكون وجهته نظره المقدّسـة صالحة، بالتعريف، في كل مكان ومتحرّرة من لزوجة الزمن.

غيـر أن هذه القاعدة متعلِّقـة بالمكان والزمان في الفيلم نفسـه، وليس بمـكان وزمان العالم المكشـوف والموضوعي. وتسـمح قواعـد كل فيلم وثائقي بأشكال من التسـريع والتبطيء الخاصّة بها، ويجب أن تعدل أشكال هذا التسريع بشكل مناسب. يعتبر المشهد المعاكس أخرقَ في الوقت الراهن، على الرغم من انتشـاره في الأفلام سيئة الإعداد، بسبب التوافق الغريب على أن الفيلم الوثائقي إنما يعلو شـأنه من خـلال التقليد الأعمى لقواعد الخيال. وإذا كُتـب لتغييرات المحـور أن تكون متناغمة، فعليهـا أن تخضع لمقياس الزمن الذي بناه الفيلم نفسه.

في فيلم **رجل لا يحمل اسماً**(*L'homme sans nom*)، لوانغ بينغ Wang Bing، ٢٠٠٨)، مثلاً، نتابع بشـكل مسـتمر، حركات وخطوات رجل حي ويائس يعيش في حفـرة، في مكان ما من الصين، مـن دون أن نتلقّى منه أي كلمة. إذا كان من يمشي حاضراً جداً، فذلك لأن آلة التصوير تسير معه من دون أن تولي اهتمامـاً لصمته ومن دون أن تمحو آثـاره الخاصّة. وحين يغيّر بينغ محوره، ناظراً إلى الرجل، من جهة، ثم مـن أخرى، فإنه يحافظ في المونتاج على انتقال التصوير بطريقة تبرز المشهد والغاية من الانتقال من وجهة نظر إلى أخرى، وكذلك من وجهة نظر الزمن المخصّص للنظرة.

كما يظهر الزمن الذي ينقضي بين موقعين، ونرى حضور صانع الفيلم، وتلك صفة تبقى غائبة عن أفلام أوزو (Ozu) مثلاً، وعن كل فيلم خيالي. إن الإيقاع الزمني للنظرة ليس أمراً تافهاً، إلّا إذا أردنا اختزال الفيلم في سرده. مما يؤدي إلى حذف كل أثر للإبلاغ، غير أنه لا يمكن للفيلم، في هذه الحالة، أن يُعبِّر عن تزامنه مع العالم. في فيلم **مهما كلّف الأمر** (*Coûte que coûte*) (١٩٩٤) لكلير سيمون (Claire Simon)، يكون إيقاع النظرة أكثر سرعة ومتقطعاً لدرجة يصبح معها بإمكاننا الانتقال من وجه إلى آخر من خلال قطع واضح. غير أن هذا القطع يُعبِّر عن حذف وليس عن التزامن.

إذا كان الحذف ممكناً في الفيلم الوثائقي، فيما لا يمكن تطبيق التزامن، فذلك لأن الزمن المفقود لا يُدرك باعتباره غياباً للاستمرارية. إن التزامن إلهي فيما يعتبر حذف الزمن أو تقليصه من فعّاليات الإدراك، كما أنه ممكن فينومينولوجياً بالنسبة للوعي الإنساني. ولا يعتبر مبدأ التتابع الزمني، الموجود في أساس تجربتنا عن العالم، غائباً عنه. أما نقيضه، فيُعبِّر عن غياب الاستمرار، الذي لا يمكن تصوّره خارج وجهة نظر سردية مطلقة.

إن ما يميّز الخيال السينمائي هو الطبيعة المطلقة للنظرة. وعلينا أن نفهم من كلمة مطلق أن نظرة غير متزامنة، سيميائياً، مع الأشياء المنظورة، ومتحرّرة من المكان والزمان، أي نظرة خارجية، في العموم، تأتي من خارج العالم، يجب أن تبقى خفية. إن القول بأن الخيال يتمتّع بوجهة نظر مطلقة ليست كشفاً أيضاً، فهو ليس سوى التطبيق المنطقي لما يميّزه، قواعدياً، عن الفيلم الوثائقي، أي إنّه يميل، على عكس هذا الأخير، إلى استبعاد السرد والكتابة وإلى إخفاء آثار النظرة على المشهد، وإلى تغطية حبل الإضاءة الذي يجتاز الديكور في **الفرسان الثلاثة**. لنأخذ الأمور بشكل تركيبي: تشهد كل نظرة مطلقة بواقع إبلاغ لا يشكِّل جزءاً من البلاغ، كما لا تواجه الكتابة المعوقات الخاصّة بمكان السرد وزمانه، ولا تعود «مايلادي» إلى آلة تصوير كي تطلب إليها ما عليها فعله. وإذا ما تحقّق ذلك، سيصبح فيلم **الفرسان الثلاثة** وثائقياً.

ويمكن أن يحـــدث، بكل تأكيد، خلط بين وجهة نظـــر فيلم ووجهة نظر الشـــخصية، كما في الدقائق الأولى، من فيلم **مسافرو الليل** (*Les passagers de la nuit*) لديلمار دايڤس (Delmer Daves) ١٩٤٧ . ويعتمد ويليام فوكنر (W. Faulkner) في فيلم **فيما احتضر** (*Tandis que j'agonise*)، على التوالي، وجهة نظر بعض شخصياته. غير أن الشخصية التي ترسل لنا، من خلال عينيها، بلاغـــاً عن العالـم تبقى خيالية، لدرجة أن وجهة النظر الذاتانية لفيلم الخيال أو الرواية، لا تعود مرادفة، بالتعريـــف، لوجهة نظر الكتابة الروائية التي اختارت التجسّـــد في هذه الشـــخصية أو تلك، ولا في وجهة نظـــر التصوير الفعلي. ونستطيع، من خلال ذلك، نعتها بالمطلقة فهي غير خاضعة للحضور الحقيقي والعرضي للكتابة أو للتصوير. إذا ولَّد الفيلم لدينا القناعة بأن شخصية ما هي كاتب الصور السينمائية التي نراها، فإننا سنكون ببساطة في مواجهة خيال من أنموذج الخطاب المباشر، كما في زمن الرواية باستخدام الرسائل.

وبالمقابل، إن ما يميّز الصور الوثائقية أن وجهة النظر تجاه المشهد تصبح شـــخصية إلى حد ما. إنها تَجَسُـــد الإنســـان في آلة التصوير الذي لا يظهر في الصورة، فيمـــا تؤكد وجوده، نظرة أولئك الذين يرتبـــط بهم، وكذلك الإطار التأشيري الذي يتركه وراءه. إن هناك فرقاً سيميائياً أساسياً، بين تبادل الرسائل الذي يعتبر، من وجهة نظر خارجية، سردياً، وتبادل الرسائل التي عثر عليها في درج. نحن في الحالة الأولى أمام خيال، ذلك أن الكتابة والسرد منفصلان، أما في الحالة الثانية، فنحن أمام وثيقة، ذلك أن الكتابة والسرد، مترابطان.

تقدّم النظـــرة المطلقة صورة غير محدّدة الموقع، كمـــا أنها لا تعتبر نتاج إبـــلاغ متزامن مع البلاغ الذي يحمل بالنتيجة طابعاً تأشـــيرياً ضعيفاً جداً. من المدهش أن نلاحظ أن أيديولوجيا الخيال تسيطر، بشكل فعلي، على الصورة المعاصرة في التحقيق الصحافي، بخاصّة، وفاقاً للاعتقاد الذي سيبني حقيقة الصورة بشكل أفضل. ومن الوهم، الذي لا نجده إلّا في عصرنا، أن نعتقد بأن الوثيقة لا تكون صحيحة إلّا إذا حذفت إشارات إبلاغها.

على الرغم من ميلنا إلى منح الأولوية للسرد ولقراءة الصورة الوثائقية وكأنها خيالية، فإننا نجد أنفسنا قادرين، في الواقع، على التحقّق، ضمن سلسلة كاملة من المؤشرات، في ما إذا كانت النظرة تعتبر كتابة معاصرة للمشهد أم لا. إلّا أن هذا الواقع يبقى أقوى منها، وأكثر وضوحاً من روايتها. إن الصورة الوثائقية ذات طبيعة تأشيرية. فهي تعكس الظروف، أي لحظة التصوير ومكانه، لأنها تتشارك معها، بالتعريف، إنها تكشف وجود النظرة وحضورها، مع الفيلم. إن هذه الآثار المرئية هي الوجه الآخر للصورة، إنها ما نسميه الآثار التأشيرية.

ما التأشير عموماً؟ ما الخاصّية التأشيرية للصورة؟ تفيض البلاغات العادية بمعلومات تأشيرية، فالضمائر، والزمن، وأدوات الإشارة أو ظروف المكان، وكذلك اللفظ (وأشياء أخرى أيضاً لا ترتبط بالمفردات بل بالنزعة التواصلية)، تقدّم معلومات خالية من المضامين الدلالية الثابتة المنسوبة للإبلاغ وليس للبلاغ. فكلمة «البارحة»، مثلاً، لا تملك مرجعية دلالية، فهي لا تحمل معنى إلّا من خلال علاقتها بلحظة الإبلاغ، طالما أنها تشير إلى اليوم الذي يسبق هذا الإبلاغ. كذلك الأمر بالنسبة للضمير «أنا» الذي لا يعتبر ضميراً شخصياً بالمعنى الدقيق للكلمة، لأنه يشير فقط، في بلاغه الخاصّ، وضمن شرط أن يكون هناك بلاغ، إلى الشخص المتكلّم. إن قول «أنا» هو دوماً «أنا هنا» وحتى «أنا من أنا» (يتضمّن البرهان الوجودي تماماً في «أنا»).

وبالطريقة نفسها، فإن كل صورة وثائقية تقول «أنا»، بملء فيها، لأنها تعبر عن واقعة أن النظرة متزامنة مع الشيء المرئي، وأنها حاضرة وتشهد على ما ترى. إن الصورة التي تقول «أنا»، هي ما نسميه النظرة. لقد أنطقت الصورة، في جميع أفلامي الوثائقية، بـ«أنا»: (**هم وأنا**، ٢٠٠٠؛ **السماء في حديقة**، ٢٠٠٣؛ **صيف صامت**، ٢٠٠٥؛ **العالم الخارجي**، ٢٠٠٧؛ **غيوم تحمل الليل**، ٢٠٠٧؛ **البيت الفارغ**، ٢٠٠٨؛ **الصعود إلى السماء**، ٢٠٠٩).

إن هذه الملاحظة اعتراف. وهأنذا، قد فوجئت، وأنا أبدّل حصاني وأركب حصان السينما أنني قد أصبحت قاضياً ومدعياً. وأعترف، بكل براءة

بذنبي، ولكن من دون رغبة في النزول إلى الأرض. إن دفع الصور لتقول «أنا» هـو، في الواقع، ما أبذل الجهد من أجله، باعتباري سـينمائياً، غير أن لا أحد يفعل ذلك، فهناك الكثير في الصور الوثائقية التي تكتفي بتسـجيل الأحداث بطريقة سلبية. وإذا كان المطلوب السماح للمحلل بإدراك الأشياء التي فاتته، فإن دقة الملاحظة هي الأهم، وليس طبيعة الصور. ليس لهذه الصور إذاً نظام سرد مكتوب وفاقاً لوجهة نظر ما، وهذا هو الشيء الوحيد الذي يهمني هنا.

أريد مـن خلال اعتماد وجهة نظر سـيميائية، تحديد الصـورة الوثائقية ليس من خلال طبيعة بلاغها، سـواء ارتبط الأمر بالصحيح أو الحقيقي، كما نفعل ذلك، عادةً، عبر المقارنة مـع العفوية في الإخراج، بل من خلال الآثار التأشيرية لإبلاغها الذي يكشـف أنها متزامنة مع الأحداث التي تشهد عليها. وعلينا، على العكس، أن نتخلّى عن نعت الصورة الخيالية بأنها تُبنى وتخضع للسـرد، لأن الصورة الوثائقية تفعل ذلك أيضاً. علينا أن نفضل ملمحاً داخلياً: إنه الفصل بين وجهة النظر والمشهد، وبين الكتابة والسرد، ما يؤدي إلى غياب الحالة التأشـيرية التي لا تَحمل، في كل الأحـوال، أي دلالة، من وجهة نظر السـرد. وعلى العكس، تحدّد صورة وثائقية موقعها، وتبلِّغ وجهة نظرها، من خلال إخضاعها للنظر في المشهد نفسه. إن الحالة التأشيرية الإبلاغية تجسّد الطابع الأساسـي للصورة كما تشكّل جزءاً من السـرد. ومن جهة أخرى، إن ما يجعلنا نحب الصـورة الوثائقية، هو أننا نرى فيها حضور النظرة في العالم. وليست رؤية العالم فقط ما يسـعدنا، بل تجربة العالم المرئي. إنه ليس عالماً مكشوفاً بل عالم يقدّم نفسه.

وتفرض ملاحظة نفسها. لا أتحدث هنا عن الطابع التأشيري للإبلاغ في الصورة الوثائقية، أي عن بقايا نظرة صانع الفيلم. لأن هناك خصائص تأشيرية أخرى لا ترتبط بوجهة النظر. فحين تتوجّه شـخصية إلـى مخاطَب لا يظهر ضمن الإطار، الموجـود خارج الإطار، كما يقال، فـإن نظرات هذا الأخير، الموجّهة نحو الخارج، تمثّل الإثبات التأشـيري على وجـوده: غير أنه ليس

علينا أن ننسى أن الواقع الأول، خارج الحقل، في الصورة الوثائقية، هو واقع نظام التقاط الصور. فهو لا يظهر في الصورة، غير أن من يخضع للتصوير يراه.

بإمكاننا أن نميل إلى تطبيق التمييز القواعدي الذي يأتينا من الصورة القياسية الآلية، على النص. إن نصاً خيالياً هو نص تنفصل ضمنه الكتابة عن السرد وعن وجهة النظر، فلا يتساكنا بطريقة مرئية. ولكن، وعلى العكس، هل يحمل الكلام عن نص وثائقي دلالة، كما حين نتكلّم على صورة، تكون فيها «أنا» التقاط الصور، متزامنة مع الشيء الخاضع للنظر؟ من هنا، في الواقع، لا يكون للنص الأولي أي أثر. طالما أن النص ليس قياسياً ويبقى غير متجانس مع الوقائع الموصوفة، فمن المستحيل أن يكون نظام كتابته حاضراً بين هذه الأحداث، من وجهة نظر تأشيرية. وينحاز النص، حتماً إلى جانب الخيال.

تقوم الأمور، في روايات پروست (M. Proust)، على إيقاع آخر يختلف عن الفيلم الوثائقي. إذ تسمح «أنا» هنا أيضاً، بالخلط، بطريقة ما، بين الكتابة والسرد، مانحةً حضوراً للنظرة. وبذلك يتشكّل السارد، الشاهد على الأحداث، والانطباعات والأفكار والذكريات، والكتابة نفسها طبعاً. إلّا أن الحالة التأشيرية الإبلاغية تشكّل هنا المادة الخاضعة للخيال. وكذلك هو حال أدب «تيار الوعي»، إذ كان السارد «البروستي» (نسبة إلى الروائي مارسيل بروست) من صنع الكتابة، كما هو الحال بالنسبة إلى نظرة في الصورة الوثائقية، فإن هذه النظرة، هي بالمقابل، حاضرة فعلاً في المشهد السينمائي، فهي تولِّد شخصاً خيالياً، يمكن أن يسميه صانع الأفلام السارد «البروستي». غير أنه يحمل، على عكس هذا الأخير، وجوده الحقيقي ووجهة نظره المحدودة.

هذا مثال إتنوغرافي بسيط جداً عن الطابع التأشيري للتصوير. أجد نفسي في هضاب النيبال، وأنا أُخرج فيلم **الصعود إلى السماء** (٢٠٠٩). أجلس القرفصاء من دون حراك وأنا أراقب راعياً يدير لي ظهره، ويسير دافعاً بقراته إلى الأمام. لقد طلبت إليه الرحيل من دون أن أنتبه إلى نفسي، من خلال تحذيره

بأنني سأبقى لوحدي في الخلف كي أصوّره. ويستدير ويسألني، وهو ينظر في عينـي، من خلال حركة من يده، عَمَّ أرغب في فعله. المشــهد لا يُظهر، فقط، راعياً، وهو يتردّد في الرحيل، إنه يكشــف التصوير الذي لا نراه والعلاقة التي تقيمها الشــخصية مع التصوير أيضاً. إن تهذيب الراعي وتردّده في إدارة ظهره إلى من ينظر إليه لا يُعبِّر فقط عن ملمح ثقافي «براهمي» ينتسب إليه، إنها أيضاً إشارات عن العلاقة التي تربطه مع التصوير. ويظهر الطابع التأشيري للتصوير، فقط من خلال التعبير عن علاقة اجتماعية تشــهد بحضور صانع الفيلم. نحن طبعــاً، أمام صورة وثائقية، فآلة التصوير والمشــهد متزامنــان ويتبعان العالم السيميائي نفسه. إن مثل هذا المشهد، مستحيل، بالتعريف، في قواعد الخيال، لأن القاعدة الاجتماعية الحالية بين الموضوع السينمائي والتصوير قد ألغيت.

لا تعتبر آثار الكتابة، عموماً، والتي تمنح المشــهد طابعه الوثائقي حكماً، العلامات المرئية لنظام التصوير. إذ يمكنها أن تعبِّر عن آثار العلاقة التي بناها هذا النظام، ونكون بذلك هنا أمام علامة عن الإبلاغ.

لنأخذ تصويراً آخر مثالاً، إنه صورة دِيان أربوس (Diane Arbus). نحن بصــدد فيلم **الطفل الذي يحمل بيده قنبلــة** (١٩٦٢). إذا نظرنا إلى الطفل من مســتوى البالغ، فإنه يُعبِّر في وجهه عن اليأس، من خلال الضغط على لعبته. إن ما يميّز هذه الصورة هو أن سردها ناتج عن إبلاغها أن قسمات الوجه، التي وصفها بعض الشــارحين بأنها تعبر عن مهووس، ناتجة عن إلحاح المصوّر. فهي تعبير يراه من يُحــرّض. إن جهاز تصوير حقيقي هو أكثر تهديداً من قنبلة من البلاســتيك، وإن بالغاً هو أكثر عنفاً من طفــل. غير أنه مهما كان المصوّر قاسياً، فإن غيابه يبرئه. فنحن لا نرى سوى الطفل الذي شوهه الغضب.

إن الصــورة الوثائقية صورة ذات وجهين، الوجه الذي نراه والوجه الذي لا نراه، إنها صورة مُحسِّســة من خلال سلسلة من المؤشرات، أي من خلال الرابــط القائم بين النظرة والشــيء، وبين من يَنظر ومن يُنظــر إليه. وبإيجاز، تقــوم الصورة الوثائقية على حضور وغياب، ومرئي وغير مرئي، على شــيء

نراه، ونظرة من يرى هذا الشـيء، في صورة ناتجة عن إعادة إنتاج قياسي يقوم به التصوير الضوئي، أو السـينمائي. هناك إذاً جانبان: المشـهد الحقيقي وأثر النظرة. إن الأثر التأشيري مرئي (أو مسموع)، أما النظرة، في ذاتها، فهي ليست كذلك. وعلى كل نظرة سـيميائية للصورة أن تأخذ في الاعتبار هذا البعد غير المرئي للنظرة. فبفضلها يتجسّد الإبلاغ وتصبح الوثيقة سرداً.

نتعـرف على الصورة الوثائقيـة، نتيجة احتوائها علـى علامات العلاقة الحالية بين صانع الفيلم وما هـو مصنَّع في الفيلم. إن هذه العلاقة اجتماعية، وهي مألوفة بالنسـبة إلى عالـم الإتنولوجيا الميداني. يرى هـذا العالم، في الواقع، في الميدان أناسـاً غير أنه مرئي مـن جانبهم، إنه معاصر لهم، وكأنهم أقرباؤه. إن تبادل النظرات هو البيئة المحيطة بالإتنوغرافيا (وبالحياة، بشـكل عام، طبعاً). إن هذا ما تسـعى أفلامي إلى إظهاره بخاصّة، فيلم هم وأنا، حيث أظهرت العلاقةُ الإتنوغرافية النظرة التي يوجّهها الناس، الذين أتوجّه إليهم من خـلال تصويرهم، نحوي ونحو آلة التصوير (ولكن، وبكل تأكيد، من دون أن يظهر صانع الفيلم أبداً وحيث الغاية تحديـد المكان الذي ينظر إليه فقط. إنه السـعي إلى إبراز «الأنا» الإبلاغية، وليس «الأنا» (المكروهة). لا ترى العين أنها ترى، إلّا أنها تسـتطيع أن ترى من يراها. وبفضل هذه النظرة الشـخصية، يؤكّد التصوير حضوره والكتابة تزامنها مع السرد.

يشكِّل هذا الأمر، مع ذلك، السبب الذي من أجله ألغيت النظرة الموجّهة إلى آلة التصوير من سـينما الخيال، كما أنه سبب الشغف نفسه الذي نشعر به نتيجـة إخفاء حبال الإضاءة. إذا شـرع الممثلون في النظـر إلى آلة التصوير، بطريقـة عرضية بحتة، فإنهم سـيمنحونها وجوداً في السـرد ويحوّلونها إلى شخصية، وسينسبون حقيقة سـيميائية للتصوير، وسيحرّضون على اللقاء بين النظرة والمشهد، وسـيؤكّدون واقعة أن الكتابة والسرد متزامنان، وسينكرون وجود الخيال عموماً.

يحـدث أن تؤدّي بعـض أفلام الخيال إلـى زعزعة نظامهـا القواعدي نفسه، هنا وهناك، من خلال السـماح لوجهة النظر بالظهور في المشهد، كما

هو الحال لدى (غـودار). لا يلغي هذا الأمر الفرق بين الأنظمة السـيميائية، ويبيّن فقط أن التنوعات القواعدية مسموحة، بشكل آني ضمن العمل. وهناك تفصيل ضروري. يمس خطر النظرة الموجّهة إلى آلة التصوير في فيلم الخيال، النظرة العرضية الصرفة التي تكشـف بذلك، وبشكل مربك آلة التصوير. غير أن مخرجين مثل انغمار بيرغمان وأندره تاركوفسـكي، وفريدريكو فيلليني، يستخدمونها بشـكل مقصود، بهدف الانتقال من نظام زمني إلى آخر، أو من وجهة نظر إلى أخرى، وليس من أجل إنكار الخيال أبداً. حين تتوجّه الشخصية التي تقود السـيارة، في فيلم **على آخر نفس**، لجان لوك غودار، (١٩٥٩)، إلى آلة التصوير قائلةً: « إذا كنتـم لا تحبون البحر، وإذا كنتم لا تحبون الجبل، إذا كنتم لا تحبون المدينة، اغربوا عن وجهي!»، نستطيع الظن، بحق، أنها تتحدث إلى نفسـها. لا يغيب الخيال في هذه الحالة، وتصبح النظرة الموجّهة إلى آلة التصوير وسيلة انعكاسـية، توازي الخطاب الداخلي الخاصّ بالرواية، الذي علينا أن نضيف إليه التأثير الظاهري للسخرية، الخاصّ، بجان لوك غودار.

ومع ذلك، فهناك أمر مؤكّد، حين يتحدث سـائق السيارة المكشوفة في فيلم **بيارو المجنون**، ١٩٦٥، إلى المشاهد: («ألا ترى أنها لا تفكر إلّا بالمزاح – لمن تتحدث؟ للمشاهد»)، لا يعود المشهد، في تلك اللحظة، خيالياً تماماً. ويشير الفيلم إلى ذاته. ويُظهر ما هو خارج العالم من خلال ضحكة.

إذا تفوّقت الكتابة، في هذه الحالة، على السرد، فإن هذا الأخير لا يختفي مع ذلـك، إلّا أنه يغير طبيعته. علينا إذاً أن نميّز بدقة، بين السـرد والخيال. إن الفيلم الوثائقي يستخدم، السرد، مثل فيلم الخيال، لأنه يربط، بواسطة المونتاج، الأحداث ضمن تسلسـل زمني. ولكنه يبقى حريصاً على أن تبقى وجهة النظر موضوع السرد، وأن تندرج النظرة في الصورة وكأنها حضور حقيقي.

ولنعـد إلى توجّه الكاتب إلى القارئ، في الرواية الكلاسـيكية، ولنقارن هـذا التوجّه بنظرة الشـخصية الموجّهة إلى آلة التصوير. يسـمح التوجّه إلى القارئ بفصل الكتابة عن السـرد. غير أن رواية التشـرّد تفتّـح، مثل بواب،

البـــاب أمام الخيال. ففي رواية **النفوس الميتة**، يطلق التوجّه إلى القارئ العنان للملاحظات الساخرة للمؤلف، ولميله للمتابعات غير المجدية وللانقلابات المفاجئة الصاخبـــة وللهراء الصاخب، ويعتبر هذا كله بالنســبة إلى الكاتب، وســيلة لعزل الســـرد (أو لتركه ينزلق في مخطّط منحـــرف)، وذلك من أجل المحافظة على تأثيره. ويمنح هذا التوجّه، في كلا الحالتين، الســـرد استقلالاً ما، وهو ما نســـميه الخيال. تقوم النظرة الموجّهة إلى آلة التصوير في السينما الوثائقيـــة، بدور معاكس. إذا كانت الشـــخصية تراقب صانـــع الفيلم، فذلك لأنـــه يتوجّه إلى الشـــخصية. إن النظرة الموجّهة نحو آلة التصوير ليســـت إذاً المكافـــئ لتوجّه الكاتب نحو القارئ، بل المكافـــئ لحضور صانع الفيلم في العالم. ويجد التصوير نفسه، بذلك وبشكل كامل، وكذلك الأشياء والكائنات الموجودة هناك، ضمن مواد السرد نفسها. إن هذا، بالضبط، ما يجعل الخيال مســـتحيلاً. فيما يُخرج التوجّه نحو القارئ في الرواية، الكتابة من السرد، فإن التوجّه إلى الشـــخصية والنظرة الموجّهة إلى آلة التصوير، في الفيلم الوثائقي، تمزج بينهما. وبذلك تُدمج وجهة النظر مع السرد.

تحدث الملاحظة في الإتنوغرافيا، كما في الســـينما الوثائقية، في الزمن الفعلي، وهي تســـتهدف المواقف والأحداث التي لا نعرف معناها ولا فرديتها بشـــكل مُسْـــبق. فلا يظهر هذان الأمـــران إلّا بالقدر الذي ننظر فيـــه إليهما. ومن حقنا في الحالة هذه، التســـاؤل عمّا علينا تصويره، وأين علينـــا أن تضع آلة التصوير. ويضاف إلى الصفة التأشيرية للصورة الوثائقية، ملمحان اثنان: طابعها الأدائي والمرتجـــل. تعرّف آلة التصوير موضوعها بطريقـــة أدائية، من خلال تأطيره من جهة، بتحديد بداية ونهاية، كما أمام فعل لا شيء يشـــير، مع ذلك، إلى انه حدث خفي. كما تجسّـــد حقيقتها القائمة، في مجموعها، على الارتجال، من خلال متابعة الوقائع خطوة خطوة، من جهة أخرى، ومن خلال محاولة توقّع جرايتها ومراقبة هذه الجراية. وهناك ميّزة للارتجال الموسيقي، ذلك أنه يُدرك كما هو، حتى حين يكون التسجيل معروفاً. فقد أعيدت كتابة تفريدات جون كولتران بشكل كامل

(J. Coltrane). ونستطيع قراءة التوزيع المستعاد، من خلال إعادة الاستماع إلى الأداء. ولا نشك، مع ذلك، في أية لحظة، أننا حتماً أمام ارتجال. إن ما يبرهن على أنه صورة عن الإبلاغ وليس عن البلاغ، هو أنه صورة عن حضور وجهة النظر. كذلك هو الحال في الصورة الوثائقية. إذ لا يمكن أن تكون تسجيلاً موضوعياً ولا شخصياً، وساذجاً وبريئاً لعلم اجتماع خفي. إن كل صورة تكشف بطريقة ملموسة جداً، وجهة نظر، وهي تلك التي تنتج عن آلة التصوير أقلّه. غير أنه، هنا أيضاً، يجب ألاّ يختلط هذا الأمر مع الخيال.

إن من ينظر يشكّل جزءاً من المشهد

يبدأ الميدان الإتنوغرافي بتجربة تقليص العالم. ويصاب عالم الإتنوغرافيا بالدهشة، إذ تفترض الوصوف الاجتماعية التي قرأها وجود بحث ناجز ومجتمع معروف وعالم منسجم. تنطلق هذه الوصوف من أرض صلبة. غير أن العكس تماماً ما يحدث في بداية الرحلة. إن عالم الإتنوغرافيا الذي استبعد تماماً، يرى تزاحم الفضوليين الذين يسعون إلى كشف الغايات من خلال بذل الجهد لترجيح كفة مصالحهم على حسابه. ويجري هذا كله في غياب الوضوح، غير أنه ليس هناك شيء آخر غير هذا.

لقد اخترت أن أخرج فيلمي **هم وأنا**(٢٠٠١)، في المتر المربع المحدّد جداً، حيث يتم تبادل المصافحات والنظرات والتهاني والمعلومات المزيّفة والاعترافات المبهمة، والتبغ والطعام وعملات الصرف وأوراق النقد، إنه وصف بعيد عن الأوهام لمساومات سمّان وعالم إتنوغرافيا مع سكان قرية في أعالي غينيا الجديدة. أردت أن يكون الفيلم قصة تجربة شخصية، لذلك فقد أخرجته من وجهة نظر ذاتانية عبر المطابقة بين المحور البصري لآلة التصوير، وعيني، بطريقة تتبع فيها الصورة خطاً نظرياً. وكانت النتيجة أن المشاهد لا يراني ولا آلة التصوير طبعاً، غير أن الشخصيات في الفيلم، تتوجّه إليّ من خلال النظر في عيني. يقوم مبدأ الفيلم على فكرة أن محدثيَّ ينظرون إلى آلة

التصوير كي نتمكّن من إدراك حضور الملاحظ الذي تتوجّه العيون إليه، وعلى توضيحٍ أن من ينظر بشكل مهني، خاضع للنظر بدوره. وقد تابعت أفلامي جميعاً، في ما بعد، هذا البحث عبر التناوب بين التأمل والنظرة المرتدة.

تستطيع السينما الوثائقية أن تظهر وجهي الصورة، أي النظرة الموجّهة إلى الشيء، إضافة إلى الشيء نفسه. غير أن المشاهد، مع ذلك، لا يخلط بين النظرة التي يوجّهها للفيلم والنظرة التي يوجّهها الفيلم للأشياء. إنه ينظر إلى نظرة أخرى، وهو لا يظن نفسه، ولو للحظة، أنه يحل محل آلة التصوير. وكأنه يسمع، تماماً، الخطاب المباشر لآلة التصوير على شكل خطاب حرّ غير مباشر. إنه يدرك هذا الخطاب بدل «أنا» ليست له، مع ذلك، كما في رواية فولكنر. تخرجنا السينما الوثائقية من الداخل من دون مغادرة العالم الخارجي، وذلك من خلال إظهار الطابع التأشيري للنظرة، وليس فقط من خلال ما تراه هذه النظرة. إن الحاجز الزجاجي للتمثيل مكسور، إلّا أن الزجاج لم يتناثر.

تمنح السينما الوثائقية الامتياز للمصطلح الأول في المثلث القائم على الكتابة والسرد والقراءة، فالسينما الوثائقية لا تعالج التمثيل إذاً باعتباره مشهداً ،بل كتابة. ولا يعود المشاهد العنصر الثالث (وتلك هي الإمكانية الوحيدة التي يتركها نظام بقي خيالياً)، بل تأخذ وجهة النظر التي يجسّدها صانع الفيلم هذا الدور. ذلك أنه في النظام السيميائي الوثائقي، تأخذ الكتابة موقع الوسيط في مواجهة الأشياء والعالم، لدرجة نستطيع معها القول إن السرد الوثائقي يتحرّك، دوماً، بحضور عنصر ثالث، وتلك طريقة أخرى في القول إن العالم قد ابتلع ما هو خارج العالم.

إن ما قلناه عن السينما الوثائقية، أي إن المشاهد يشكّل جزءاً من المشهد وأن ليس باستطاعته إخفاء ذلك، وأن من مصلحته أن يبرز حضوره لأنه شرط نجاح المشروع، ينسجم حرفياً، مع الإتنوغرافيا. ويمتلك هذا العلم مع ذلك، وسيلة عمل: النظرة، ولكنها النظرة الحاضرة وليست النظرة عن بعد من خلال المجهر أو المنظار، إنها نظرة تجرّب حضورها وسط الأشياء التي تلاحظها.

ليست المعلومة الإتنوغرافية وثيقة كتبت بشكل مُسْبق، يكفي أن نستدعيها. إن هذه المعلومة التي تُكشف من خلال حضور عالم الإتنوغرافيا في الميدان، هي نتاج ملاحظة تجريبية. غير أن التجريب غير مراقب بشكل تام، لأن نظام الملاحظة نفسه متنوّع. إذ يقيم عالم الاتنوغرافيا مع موضوعه علاقات اجتماعية ضرورية، غير عرضية. وإن هذه العلاقات، تسمح، من جهة أخرى، في إظهار حالة الأشياء: فمن خلال حضورها، ومن خلال أخطائها في الغالب، يبلور الملاحظ طريقة الاستعمال، ويمنح الممكن والمعقول فرصة للتعبير عن نفسيهما، ويحدث هذا بشكل أفضل إذا ما أحسن القيام باللعبة. لذلك فإن الحضور في الميدان ليس الثمن البخس للمعلومات التي نسعى للحصول عليها: إنه ليس ثمنها، بل أداتها.

إن التصوير في السينما الوثائقية حاضر وسط الأشياء التي يسجّلها، فالملاحظة وموضوعها متزامنان، ليس في الواقع فقط، بل سيميائياً أيضاً. وكما هو الحال لدى عالم الإتنوغرافيا، تساهم آلة التصوير في ما تلاحظ وتشهد عليه في الحاضر. ويتشابه بذلك الموقف الإتنوغرافي والموقف السيميائي. لذلك يثار السؤال نفسه أمام عالم الإتنوغرافيا وصانع الفيلم: من أين عليه أن ينظر؟ الجواب بسيط وهو يحدّد درجة حميمية الإتنوغرافيا وقرب الصورة: يجب أن ننظر من موقع يمكِّننا من أن نردّ له النظرة نفسها التي وجهها، أي من الموقع الذي يمثّله باعتباره متزامناً، وبموافقة أولئك الذين يتواجدون هناك. وعلى عكس الصحافي الذي يدعي أن من حقه أن يكون هناك، من دون أن يكون، وأن يرى من دون أن يُرى، وأن يَحكم من دون أن يُحكم عليه، وأن يُسمع من دون أن يقول شيئاً بفضل السلطة الكهنوتية التي يمارسها، والتي يمكن أن يبررها في كل لحظة بإخراج بطاقة السماح بالمرور من جيبه. لا يستطيع صانع الفيلم ولا عالم الإتنوغرافيا أن يقدّما تبريراً خارجياً لوجودهما في الميدان. ذلك أن صفة الوجود محرّمة عليهما. فليسا مراقبي الحق الإلهي، كما أن لا أحد ينتظرهما في الزوايا الصغيرة للعالم حيث يتوجّهان. أضف أن

الناس ينظـــرون إليهما، في البداية، بعين الريبة. وإذا ما اســـتمرا بالبقاء هناك، فذلـــك لأنهما قد حصلا في النهاية على القبـــول. إن وظيفتيهما لا تضعانهما خارج المشهد، وستتاح لهما إمكانية القيام بالملاحظة الهادئة، ولكن في قلب الأشياء. وإذا لم تكن الحالة كذلك، فلا وجود للفيلم ولا للإتنوغرافيا.

يدلف ريمون دوپاردون (R. Depardon)، في فيلمه **أفريقيا، كيف تعيش مع الألم** (١٩٩٦)، مع آلة تصويره، إلى معسكر لسجناء رواندا. ينتظر فيه رجال ونساء متهمون بالقتل الجماعي، الحكم عليهم، وهم جالسون على الأرض. ويقوم دوبارديو بالتصوير، من دون الحصـــول على موافقتهم. ومن الواضح من نظراتهم، أنهم لم يكونوا ليقبلوا أن يمنحوه هذه الموافقة، فيما لو ســـئلوا هذا السؤال خارج الســـجن. إنه الرفض نفسه الذي نلاحظه في صورة الطفل البائس. تتحرّك آلة التصوير على الأجساد الممدّدة والأحداق القلقة، بتعاطف لا يحتمل، يجسّـــد التعبير عن تفوّقها العطوف. وبإيجـــاز، إذا كان دوپاردون معاصراً لما يصوّره، فالأمر يبقى ظاهرياً لأن حضوره لا يكون شـــرعياً إلّا من خلال الحق الإلهي الممنوح لموقف صحافي. إنه يصوّر أناســـاً لا يستطيعون أن يبادلوه النظرة نفســـها. إنه خارج الحوض المحمي بزجاج ســـيميائي، كما فعل ذلك حين صوّر المجانين (ســـان كليمانتي، ١٩٨٢) مما يشكّل متعة أكبر لمخرج لا يهتمّ بالانســـجام في موقفه. إنه تمامـــاً الموقف المناقض للموقف الإتنوغرافي، لأن الملاحظ مختف وجوديـــاً. إنه يتذوق الأطعمة من دون أن يخشى التسمم، فهو يتمتّع بميّزة وجوده خارج الحقل.

إن تزامن النظرة الذي أتحدث عنه لا يقوم، فقط، على الحضور المادي بل على المشاركة في العالم الاجتماعي لمن نصوّرهم. ويتطلّب هذا الأمر القبول بأن ينظروا إلينا بالطريقة نفســـها التي ننظر إليهم فيها. ويشعر دوپاردون بذلك بوضوح لدرجة أنه يُتبِع هذا المشـــهد التلصصي بدفاع طويل، حيث يستخدم واجب الإعلام والدفاع بالشـــهادة لتبرير التجاوز. إن الصحافي فوق القوانين التي يدافِع عنها، وهو يكتفي بحجز الشر، على الرغم من أن زيف موقفه يكلّفه

غالياً. كما يظن أن لوماً سيميائياً يلحق به.

تبدو صورة السجناء والطفل البائس مناقضة لصورة بيركونو المعاد تأطيرها. إن المعالم التأشيرية لنظام التصوير قوية فيها. غير أننا، في الواقع، أمام الشيء نفسه، فحضور النظرة فيها ظاهري بالرغم من أنه قد جرى تأكيدها، بدل محوها. ذلك أن المصوّر لا ينتقل في عالم الأشخاص نفسه الذين ينظر إليهم فيه، وهو لا يشاركهم في شيء. إنه محمي.

إن أخلاق الميدان، وهي نفسها لدى صانع الفيلم وعالم الإتنوغرافيا، تشكّل نقيضاً للتبادل والتعامل بالمثل، في نسختها المحلية. فهما لا يتمتّعان بحرّية رؤية مالاً يقدّم لهما، ولا يأخذا مالاً يقدّم لهما. وعليهما، كي ينتسبا إلى العالم السيميائي نفسه، أن ينتسبا إلى العالم الأخلاقي نفسه.

*
**

ولنكرّر ذلك، إذا كانت الملاحظة تشكّل جزءاً من المشهد، وإذا كانت النظرة متزامنة مع الموضوع، فهذا يعني أن الذي ينظر، يُنظر إليه، وأن نظراته تعود إليه. وليس الملاحظ محمياً من الناس الذين يلاحظهم: إنه هو أيضاً موضوع ملاحظة، وإن المتكلّمين معه لا يتوانون عن تقديم الدعم لموضوعة من خلال شروح إتنولوجية، تتحدث تفصيلاً على طريقتهم في الرؤية. ويصبح عالم الإتنوغرافيا بذلك من السكان الأصليين لمجتمعه الخاصّ الذي نقله بعيداً من أرضه، فيما السكان المحليون يصبحون علماء إتنولوجيا في مواجهة زائريهم. ليس علينا لوم الظروف التي تحدث حالات مثمرة من الحيرة. إنها شرط نجاح المشروع نفسه. فنحن بحاجة إلى علماء إتنولوجيا كي ندرس الإتنولوجيا. والعالم المحترف ليس الأقلّ سذاجة دوماً. ولا يجب الإلحاح هنا حول هذه النقطة، من أجل إضفاء الطابع النسبي على أهمية المادة الاتنوغرافية. إن الأنتروبولوجيا مقارِنة بطبيعتها، فهي تولد من تقاطع وجهتي نظر، وتبادل بين منظورين. كما أن التعامل بالمثل يشكّل فيها القاعدة. ولا تدرك أهميتها إلّا بذلك. إذ عليها أن تجد أصنافاً مشتركة في أنظمة تفكير

مختلفة، خشـية أن تعود، في وصوفها، إلى الأحكام المُسْبقة التي نسيتها. إن مفهومـاً أنتروپولوجياً غير مقارن، لا يأخذ قيمـة إلّا من وجهة نظر الملاحظة الأولية، هو مفهوم ذو نزعة تمركز حول الإتنولوجيا، بشـكل كامل تماماً. فهو لا يتكلّم إلّا على من نطق به. إنه في غير محله.

يقوم التمركز حول الإتنولوجيا، في مجال السـينما الوثائقية على مبدأ أن ترى من دون أن تُرى (انسجاماً مع الإيديولوجيا الحديثة لآلة التصوير الخفية، أو آلـة المراقبة)، وعلى مبدأ الرغبة في ملاحظة الأشـياء بعيـداً من الفصل السيميائي ومن دون المشاركة في الحقل. لذلك يتم الإعلان عندئذٍ عن غياب النظـرة، لأنها لا ترغب في أن تكـون جزءاً من المشـهد. إن منهجية التقرير الصحافي تحصل على معلوماتها بطريقة الاسـتخراج، فيما يسـعد الباحث لعدم مشـاركته الوجودية مع أولئك الذين يُخضعهم للسـؤال. إن المنهجية الإتنوغرافيـة والوثائقية على عكس ذلك: فالاسـتبيان محـدود، أو مهمل، والملاحظة عرضية، وهي تقدّم ما هو جوهري لأنها تتأتى عن مساهمة طويلة في الحياة المشتركة.

تتميّز المنهجيتان بفـرق في الموقف الجـذري: إن النظرة حاضرة، في الأولـى، وليس من حقها النظر إلّا لما يعرض عليها، وهي غائبة في الثانية، أو ترغب في أن تكون كذلـك، ويُفرض حقها المقدّس في أن تكون هناك، على كل من يريد سـماعها، مشجعاً الوهم أن باسـتطاعتها الشهادة على الأحداث مع البقاء خارجة عنها، سـيميائياً. تأخذ كلمة «نظرة» ضمن هذه الشروط بعداً متطرفاً، كما هو الحال مع كلمة «الملاحظة». إن عالم الإتنولوجيا وجيرانه لا ينظرون إلى بعضهم البعض، بل يرون ببساطة بعضهم البعض، لأنهم يتبادلون النظرات ويعيشون، تحت نظر بعضهم البعض. هذا ما يحدث تماماً مع صانع الفيلم، وهذا ما يقوله فيلمه.

ڤاليري جُليزو
Valérie Gelézeau

كوريا في العلوم الاجتماعية

هندسات المقارنة في امتحان الموضوع المضاعف

تحشد الكثير من البحوث، حول الحقول الثقافية أو «الدراسات الحقلية» (التي استخدمها هنا كمرادفات)، الأفاق التعدّدية العلمية والمتجاوزة للثقافات في الوقت نفسه، مما يعيد إلى حقل النزعة المقارنة الواسع (دُتيين، ٢٠٠٠؛ ڤيرنر وتسيمرمان، ٢٠٠٤). وتؤكد المناقشة الجديدة المنشورة في عدد مجلة **الدراسات الآسيوية** (٧٠ [٤]، ٢٠١١)، والتي جاءت ردّاً على إصدار الجزء الثاني من **التاريخ المقارن** لڤيكتور ليبرمان (V. Lieberman)، **التوازي الغريب** (*Strange Parallels*)، على حيوية هذا الحقل. غير أنه إذا شكّل البعد المقارن، من خلال حشده للآفاق التعدّدية العلمية والمتجاوزة للثقافات، القاعدة الأساسية ذات القوة الخاصّة التي تقوم عليها تحاليلنا، فلا يظهر هذا البعد، مع ذلك، في كتاباتي- كما تشهد بذلك، مثلاً، عناوين أبحاثي، إذ ما من عنوان فيها يعيد إلى مثل هذا المنهج، أو يستخدم مصطلحاً يوضح «الحركة المقارنة» (روبنسون، Robinson، ٢٠١١)، يثار، انطلاقاً، من ذلك، سؤال يحمل مفارقة. هل بالإمكان إجراء بحث مقارن من دون مقارنة؟

نقترح هنا مناقشة الصيغ التي على أساسها، يستدعي بحث يجمع بين

المقاربة العلمية (جغرافية كوريا) ومقاربة حقلية (تعيد إلى حقل الدراسات الكورية)، بطريقة واضحة إلى حدّ ما، أدوات المقارنة. يعيد هذا الاقتراح إلى تساؤلات عامة. ما الذي يميّز المنهج «المقارن»؟ هل هناك مناهج مقارنة ضمنية، أي مناهج تعبئ الطرائق المقارنة، أي طرائق تحشد مناهج المقارنة، من دون التعبير عنها مع ذلك؟ أليس كل منهج انعكاسي، في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، هي بالضرورة حقول ثقافية مقارنة إلى حدّ ما، كما تقترح ذلك جوسلين داخليا (J. Dakhlia، ٢٠٠١، ص ١٨٨١):

> ليس المطلوب ضمن هذا المنظور التساؤل في ما اذا كانت المقارنة مفيدة للتفكير أم لا، ولا إذا كان من الواجب ممارستها: إن النزعة المقارنة هي، في كل الأحوال، أفق عملنا الدائم سواء أكانت ظاهرة أم ضمنية. إننا نمارس دوماً، سواء أكان ذلك بشكل واعٍ أم غير واعٍ، نقل المفاهيم أو الإشكاليات أو الأشياء التي اختبرناها في سياق آخر.

يعيد هذا النهج بعد ذلك إلى مسائل أكثر خصوصية تتعلّق بموضوع أبحاثي نفسه، حيث يصبح البعد المقارن أكثر حسماً. لا تدخل أولى حقولي الواقعة حصراً في كوريا الجنوبية (المجموعات الكبرى في سيول والأماكن العامة فيها)، في الواقع، ضمن منهجية مقارنة (أو أنها تدخل بطريقة ثانوية فقط)، لقد قادتني الحقول الجديدة إلى أماكن لقاء بين الكوريتين (الحدود بين الكوريتين، نقاط التبادل شمال/ جنوب في شبه الجزيرة الكورية)، أثارت، بشكل طبيعي، تساؤلات مقارنة بين الدولتين الكوريتين، أو إلى موضوعين مقارنين واضحين (حول العاصمتين سيول وبيونغ يانغ مثلاً، وعلى سبيل التجريب). غير أنه ولأسباب تعود بخاصّة إلى غياب طريق الوصول إلى الحقل، وغياب المعلومات - المصادر القانونية الكافية أقلّه- المتعلِّقة بكوريا الشمالية، فقد كان من الصعب مقارنة العاصمتين الكوريتين، أو الكوريتين، في الوقت نفسه الذي تستطيع فيه هذه المقارنة في وسط آسيا الشرقية، أن تبدو مفيدة جداً، لأنها تشكّل، إلى حد ما، المختبر التجريبي لمسار النمو المختلف للمجتمعين اللذين انطلقا من نقطة البداية نفسها (قبل التقسيم).

وبذلك تبدو المسألة التي تثار هنا على أنها نقيض لسابقتها، وتقود إلى مناقشة التوجّهات المعروفة جداً لدى مارسيل دُتيين في كتابه **مقارنة ما لا يقارن**. هل صحيح أن باستطاعتنا دوماً المقارنة؟ وما الذي يمكن مقارنته؟ هل هناك عدة أشكال للمنهجيات أو الخطابات المقارنة؟ ما الذي يحدث حين لا نستطيع مقارنة نظامين منبعثين، مع ذلك، من نقطة انطلاق متطابقة، كما أشرت إلى ذلك، بالنسبة للكوريتين (إنها الوحدة القومية قبل تقسيم عام ١٩٤٨)؟

تبيّن هذه المساهمة كيف تتّبع التعدّدية العلمية والمقاربة الحقلية، التي تميّز اليوم الأبحاث عن كوريا، نزعة مقارنة ضمنية. فهي تعكس، في الشكل، طبيعة هذه الأمور الضمنية، ونتائجها، التي تحدّد إمكانية المقارنة في الأبحاث حول كوريا (الكوريتين). إنها تتساءل حول نتائج اتفاق التقارب السياسي بين الشمال والجنوب - ذلك الاتفاق المسمى «إشعاع الشمس» (١٩٩٨ - ٢٠٠٨) [1]، والذي دفع إلى القيام بعدد من المشاريع المشتركة بين الكوريتين، بما في ذلك، في حقل الجغرافية وتنظيم المدن. فهل خطابات «شعاع الشمس» خطابات مقارنة؟

الدراسات الحقلية

المقارنة، التقاطع، التفكيك

يشير البحث حول «الحقول الثقافية» أو «الدراسات الحقلية»، ذلك الحقل المستقر، من الآن فصاعداً، في مشهد العلوم الإنسانية والاجتماعية في فرنسا، وبطريقة فعّالة، إلى محرّكين مهمين للنهج المقارن: ينطلق الأول من الإزاحة المكانية للمركز (بين هنا وهناك)، أي من مقارنة الأشياء أو الأصناف في حيزين اجتماعيين ثقافيين مختلفين. أما المحرّك الثاني فإنه ينطلق من نقل المنظور، أي من خلال مقارنة معالجة الموضوع نفسه، أو الصنف نفسه في

(١) انظر العدد الخاصّ من مجلة «النقد الدولي»: «التعاون الكوري ١٩٩٨ - ٢٠٠٨»، تشرين الثاني وكانون الأول ٢٠١٠.

علوم مختلفة. ولكن كيف ننتقل إلى المقارنة من التاريخ التقاطعي إلى تقاطع الحقول وتقاطع الآفاق، وبإيجاز، مما يشتكِّل اليوم أساس الدراسات المقارنة الأنكلوفونية؟

تشير سينثيا غارا- غوبان (Cynthia Gharra- Gobin، ١٩٩٨) إلى البعد الضمني هذا للجغرافية المحلية الڤيدالية (نسبة إلى الجغرافي الفرنسي ڤيدال دو لابلاش) التي سعت إلى وصف «الشخصيات المحلّية» وتحليلها، وذلك عبر دراستها للمنهجية المقارنة في العلوم الاجتماعية، وبعد أن ذكرت أن دوركهايم قد نعت علم الاجتماع بأنه مقارن ضمنياً. إن هذا المشروع الذي يهتمّ بتميّز منطقة أو بلد وتفرّدها (المقارنة مع بلدان أخرى أو نماذج أخرى، ذات صفة تمثيلية)، يتميّز عن منهجية دراسة الحالات التي كان هدفها، على العكس من ذلك، الحصول على معلومات عامة عن التحليل العميق لفرد أو «حالة» (پاسرون وريڤيل، ٢٠٠٥، Passeron et Revel). يذكّر الكاتب، في الوثيقة نفسها، إلى أي حد تعتبر المنهجية المقارنة أداة ضرورية لإنتاج المعارف، كما تؤكد حيوية الدراسات المقارنة للنمو ذلك، ضمن حيّز اجتماعي معلوم اليوم، حيث تصبح الرهانات الكبرى معولمة بالنسبة لأصحاب القرار (البيئة والنمو). تشير جنيفر روبنسون (J. Robinson)، هي أيضاً، وفي حقل الدراسات المدينية، إلى ضرورة نمو «حركة مقارنة» (روبنسون، ٢٠١١). غير أن المنهجية المقارنة لا تقتصر على الربط البسيط بين الحالات، بل تقوم على تحليلها انطلاقاً من المقولات، ووفاقاً لإستراتيجيات مختلفة (م ن، ص ٥).

ويمكننا اليوم أن نقدّم الملاحظة نفسها بخصوص البحث في الحقول الثقافية التي تتطلّب، في منهجيتها نزعة مقارنة ضمنية، حتى حين لا يتم توضيح ذلك في بداية المشروع (الأبحاث المتجاوزة للحدود، الأبحاث التقاطعية، الدراسات التنمية المقارنة، إلخ). إن تحديد موقع البحث في مكان ما يعني، في الواقع، المقارنة الضمنية، «الهُنا والهُناك»، كما قال كليفورد غيرتز (١٩٩٦)، وترتبط مقارنة الحقول، الثقافية المختلفة، أي الشكل الأهم

للمقارنة، بجوهر البحث في الدراســات الحقلية باعتبارها جزءاً من مشروع التناوب الضروري بين الهُنا والهُناك نفسه، حتى لو أخذ الطابع السياسي أولاً والمتركّز حول أوروبا (ســزانتون، Szanton، ٢٠٠٢)؛ جيبســون-غراهام، Gibson-Graham، ٢٠٠٤).

لقد أصبح هذا التضمين، من جهة أخرى، القاعدة المتينة لجميع الأبحاث الأولى حول التجمّعات الكورية الكبيرة، حيث بدا التطور الســريع والصورة الإيجابية جداً، في ســيول والمدن الكورية الجنوبية الكبرى في التســعينيات من القرن الماضي، على طرف نقيض مع الخطابات الســائدة حول التجمّعات الكبــرى في العالــم الأوروبي بخاصّة، ســواء في حقل الدراســات المدينية الأساســية (التاريخ وعلم الاجتماعي المدينــي)، أم التطبيقية (تنظيم المدن، والتنظيم الإقليمي)، ولكن كيف يعمل هــذا التضمين في المقارنة؟ في كتاب **ســيول مدينة عملاقة، ومدن مشــعة** (جُليزو، ٢٠١٠ أ أو ب)، كانت المقارنة المســتخدمة عبر فئة «التجمّعات الكبرى» شــكلية أولاً: وكانت تســتجوب التشابه في الأشــكال المدينية هنا (أوروبا)، وهناك (كوريا الجنوبية). ويمكننا أن نســتنتج من هذا التقارب بين الأشــكال المدينية، نماذج عدة للتشابه على مستويات مختلفة، سنكتفي هنا بتقديم بعض الأمثلة عنها. تتناسب هذه الأمثلة في الحالتين، على المســتوى الأكبر مثلاً، مع آليات التحوّل المدني (ضرورة مواجهة أزمة السكن)، المترافقة مع تدخّل الدولة (سياسات السكن الجماعي، التأطير القوي للســلطة العامة). وفي الطرف الآخــر من المقياس، أي مقياس الحيّز الأصلي، يتناسب نمو التجمّعات الكبرى مع زمن الطفرات الاجتماعية (انبثاق الطبقات الوســطى)، والعائلية (صعود العائلة النواة: أب وأم وأولاد، غير متزوجين). وفي الوقت نفسه، وكما في جميع المقارنات، يتطلّب تحديد التشابهات، في الحال، تحديد الاختلافات أو الفروق. إن أكثر هذه الاختلافات غرابــة، في حالتنــا، يتعلّق ببنى الملكية المســيطرة، والــذي يعتمد الأنموذج الكلاسيكي للتجمّعات الكبرى (المســاكن ذات الأجر المعتدل (HLM) في

فرنسا، مقابل الوصول إلى الملكية في كوريا الجنوبية). وتسمح المقارنة، أخيراً أيضاً، بالفصل بين حيّزين، وفاقاً لهندسات أكثر تعقيداً، من تلك المقبولة في البداية غالباً: تؤكد دراسة انتقال الأفكار حول السكن الحديث، تلك الأفكار التي تحرّك حلقات المختصين بتنظيم المدن ومعماريي الخمسينيات من القرن الماضي في كوريا، وجود آليات تسير عكس الاتجاه المفضل لزمن طويل (من الغرب نحو الشرق)، كما تتبع مسارات معقدة أحياناً، من خلال منطق زمني أو مكاني خاصّ بآسيا الشمالية الشرقية (دور الاحتلال الياباني، مثلاً في السكن الكوري). ولقد سمحت لي المقارنة، بالمقابل، بالعودة إلى الخطاب السائد المتعلّق بهذا الشكل المديني في أوروبا باعتباره علامة سيئة، أو تعبيراً مباشراً عن الأزمة المدينية، مستندة في ذلك، أيضاً، إلى نتائج البحث الذي قامت به «آني فوركو» (Annie Fourcaut)، حول هذه المسألة (دوفو وفوركو، Dufaux et Fourcaut، ٢٠٠٤).

غير أن أهمية المقارنة، حتى لو كانت هذه المقارنة واضحة إلى حد ما، في بحث محدّد[1]، لا تقتصر على الكشف عن تشابهات أو فروق. إن لها سلطة (ضمنية أقلّه) التفكيك الضمني الذي يستند إلى ما وصفه دوني لومبار بـ «فضائل الحقول الثقافية»، أي الترياق الأكثر فعّالية في مواجهة «خطيئة الغربة» (Anatopisme) (لومبار ١٩٩٦)، إنه مصطلح نحت بالقياس مع (Anachronisme) (الخطأ التاريخي). تميّز «خطيئة الغربة» أنظمة التفكير التي تعجز عن السيطرة على الشبكة المكانية: هذا هو حال نظام «أوروبي» يمكن أن يميل مثلاً، إلى تطبيق شبكة قراءة مركزية أوروبية في تحليل المجتمعات خارج أوروبا (انظر ضمن حقل الجغرافية الحضرية، روبنسون، ٢٠٠٤ و٢٠١١)- فيما تتطلّب المسارات المطلوب شرحها آليات محلّية قديمة. إن المثال المعروض من روبنسون هو مثال تحديث اليابان، الذي يجد جذوره في

(١) أقصد «بمحدّد» البحث المنطلق من الحقل هناك، والذي يعرض شروط انتاجه، وكذلك الوعي النقدي لوجهة نظره.

البنى الخاصّة بالاقتصاد الياباني السابق للبنى التي قامت في أصل الرأسمالية التي نمت في أوروبا العصر الوسيط، بعيداً من التفسير الأحادي الذي يستند إلى إصلاحات ميجي (Meiji)، لمستوحاة من الأنموذج الغربي للثورة الصناعية. تؤكّد الأبحاث الحديثة حول آسيا الشرقية والوسطى إلى أي درجة أُدخل انتقال المعارف والتقنيات القائمة في هذه المنطقة من العالم، وكذلك العلاقة التي تقيمها هذه المنطقة مع الغرب، التعقيد إلى الصورة السائدة، حتى تلك اللحظة، حول انتقال موجّه بشكل كبير: غرب- شرق (ليبرمان، ٢٠٠٩؛ پومرانز، ٢٠٠٠؛ ونغ، Wong، ١٩٩٦؛ وسوبراهمانيان Subrahmanyan ٢٠٠٥؛ بروكس، ٢٠٠٨). وفي الوقت نفسه، وتحت تأثير «الدراسات ما بعد الاستعمارية»، التي غيرت بعمق أنظمة الفكر التقليدي المتمركز حول أوروبا كولينيون Collignon، دعا باحث، في حقل الجغرافية المدينية، مثل روبنسون (٢٠٠٤- ٢٠١١)، إلى استخدام متجدّد، نقدي، للنزعة المقارنة من أجل إعادة النظر، بجغرافيا المقارنة الثنائية، غالباً، والمتركزة حول الثقافة التي تستند إليها (مدن العالم النامي/ قيد النمو، مدن اشتراكية/ رأسمالية، مدن أوروبا/ وباقي العالم).

أضف أنه، وفي الدراسات الحقلية، تقود الشروط العملية لممارسة البحث، في العالم، وبشكل حتمي، إلى «المفارقة» وإلى «العنف الاستكشافي» التي أشار إليها دُتيين (٢٠٠٠، ص ٤٤)؛ ويمكن لهذا الإطار، الذي يسهل، في الواقع، تطبيق منهجية تعدّدية للعلوم (بسبب تجميع مختلف العلوم حول «الحقول الثقافية» ضمن الحيّز الملموس لمراكز البحث) والمنهج المتجاوز للثقافات (الذي يفرضه الميدان واللقاء مع البحث والباحثين) أن يدخل الاضطراب، ويشقق ويفرط عقد المقولات المألوفة عادةً، مؤدياً إلى تفكيكها. ويمكن أن نذكّر على سبيل المثال، بمشروع البحوث حول كوريا في «مدرسة الدراسات للعلوم الاجتماعية العليا» EHESS، والمتعلّق بالمسألة المنطقية في كوريا الجنوبية والذي جمع باحثين فرنسيين وكوريين من العلوم المختلفة (

جُليزو، ٢٠٠٤)، وأدى إلى استجواب مقولة هي في حالنا هنا مفهوم «المنطقة» لاستخدامه قاعدة المقارنة: « كان من الواجب اختيار مدخل على شكل مقولة والحرص على أن يكون عاماً إلى حد ما، من أجل بدء عمل مقارنة ليست عامة بشكل زائد ولا خاصّة بشكل زائد» (دُتيين،٢٠٠٠، ص ٤٢).

وبما أن مصطلح « المنطقة» ذو دلالات متعدّدة في حقل الجغرافيا الفرنسية، فإنه لم يتجنّب، في البداية، المواجهة مع الأساليب الكورية في النظر، ذلك أن تقليدين قويين تعارضا في حقل الجغرافيا نفسه على هذا المستوى: التقليد الموروث من الجغرافية المناطقية الفرنسية، التي تعتبر المنطقة، اليوم، حقيقة إنسانية أولاً، على المستوى المتوسط، والتقليد الجغرافي الإداري الكوري الذي يعتبر المنطقة مقولة أساسية، إدارياً أولاً. ولقد بينت حلقات البحث الأولى التي حاولنا، من خلالها الوصول إلى توافق حول مفهوم (على ماذا نتكلّم؟) إلى أي درجة تبعد المواجهة بين التقاليد العلمية التي تعتبر نمطاً لبعض أساليب التفكير، الانعكاسات الشرطية المكتسبة، وبشكل غير مناسب جداً، حتى لو اتخذ الجامعيون موقفاً نقدياً تجاه شبكاتهم الخاصّة. إن أسئلة ذات دلالة في سياق خاصّ، لا تعود ملائمة في ثقافة أخرى. كذلك هو حال العرض حول تاريخ مفهوم المنطقة الذي قُدم إلى شركائنا الكوريين والذي أثار أسئلة تعيد إلى البعد السياسي والإداري، وكذلك المرتبط بإدارة المنطقة (المقاطعة)، بينما بدت الحدود والمقاييس المثبتة من جوهر الإشكالية، بلا أهمية. لا يمكن لمثل هذه المواقف أن تعد مثمرة، لأنه طالما أن التمايزات في المفاهيم غير معروفة (وهي لا تكون كذلك أبداً في بعض الأحيان)، فإن المنهجية المقارنة المطبّقة تفسح غالباً في المجال لتكوين انطباع بحوار الطرشان. غير أن التقاطع في الحقول يسمح، ما إن يتم تجاوز العنف الاستكشافي من خلال قبول مفاهيم أخرى، بالتحليل الأفضل لحقيقة **هُناك** فقط، بل وبتوضيح الالتواءات في منظور هنا أيضاً (هوسي- هولزشوخ، Houssay- Holzschuch، ٢٠٠٧، ص ٥٣).

المقارنة والترجمة والتخلي

تثير المقارنة، في إطار الدراسات الحقلية، بذلك مسألة الترجمة بشكل سريع(كريستين، Christine،٢٠١٠). إن المدخل اللغوي المُسْبق أساسي في كل مشروع ذي طابع مقارن: فمن دون التساؤل عن المرادفات والكلمات من أجل أن نقول **هنُا وهنُاك**، ليس هناك من طريقة مقارنة ممكنة. لقد توضحت هذه المرحلة اللازمة للمقارنة، بشكل خاصّ وجيد، ضمن مشروع حديث حول الأماكن العامة في البلدان «الوسيطة»، حيث تمت المقارنة بين الأماكن العامة لبلدان لا يمكن مقارنتها، مثل أفريقيا الجنوبية والصين وكوريا الجنوبية والمكسيك وتركيا (هوسي- هولزشوخ، ٢٠٠٧).

لقد أبرزت المسألة الاصطلاحية التي سيطرت على حلقات البحث، واقعة أن مصطلح «مكان عام» في كوريا الجنوبية ليس له مقابل بسيط. وبذلك فإن ترجمته ترتبط بشكل أكبر بالسياق، عَمّ هو الحال في الفرنسية والإنكليزية. وهكذا فكلمة «كونغونغ كونغان» konggong konggan (공공 공간 公共 空間) التي تترجم حرفياً: جمهور [دولة] + جماعة + فارغ + فجوة)، تشير، مع ذلك بشكل أكثر وضوحاً من اللغة الفرنسية، إلى فكرة الجمهور (التعبير عن الدولة) والجماعة، أضف أنها لا تستخدم إلّا بشكل هامشي في الأدب المختص. أما كلمة (Op'ŭn sŭp'eisŭ) التي تعني حرفياً «فضاءً» «مفتوحاً» بالإنكليزية، فتستخدم، هي نفسها، بشكل واسع في الأدب التقني والمبرمج في مجالي تخطيط المدن والتنظيم الإقليمي- إلّا أنها تعيد بشكل واضح إلى حدّ ما، إلى أشكال مدينية وإلى آلية بناء المدن (أي إلى أنموذج من الأماكن العامة).

وأخيراً فإن بإمكان اللغة الكورية أن تعبر بكلمة «كونغجوك كونغان» (kongjŏk konggan) عن مقولة المكان العام، وهي تشير إلى أماكن عامة ذات طابع اجتماعي للتجاور، وتعتبر حيزاً مغلقاً تقريباً (مثل حيّ، مجموعة كبرى، وحتى الأماكن المشتركة المغلقة مثل الحمامات العامة، أو ما هو أحدث منها، مثل مراكز المعالجة حيث تمارس فعّاليات اجتماعية مهمّة بعيداً

من الحيّز الأهلي). لســـنا إذاً أمام مصطلح، بل أمام ثلاثة مصطلحات من لغة الوصول علينا أن ندرســـها. ويزيد المســـألة تعقيداً وجود الجناســـات لكلمة (kong) في مفردتين صينيتين، تشـــيران، إلى حد ما، إلى الفكرة الغربية حول المـــكان العام، مفـــردة 公 تعني «عاماً»، بمعنى الدولـــة، ومفردة 共 بمعنى الجماعة، المجموعة، إلخ. يعكس اختيار مقاربة اجتماعية وأنترولوجية للحيّز العام، بذلـــك، مرونة الترجمة التي تطوّر حـــدود المفهوم ضمن حلقة البداية (المؤلفة من ستة جغرافيين فرنسيين وعالمة أنترويولوجيا فنلندية).

ومع ذلك، وفي معظم الحالات (كما يقترح ذلك، من جهة أخرى، المثال الكوري الجنوبي السابق حول جناسات kong)، فإننا سنواجه، سريعاً، مشكلة ما تستحيل ترجمته. غير أن أحد محاور التحليل المقارن، يقع في الغالب، فيما لا يمكـــن ترجمته. ففي مقالة حول كتاب **أماكن الثقافـــة** لمؤلفة هومي بهابها (Homi Bhabha) تذكـــر تيفَين ســـاميول (Tiphaine Samoyault، ٢٠١٠) إن إحـــدى النقاط ذات الأهمية الكبرى لعمـــل الأنتروپولوجي الهندي حول مفهوم المواطنة العالمية المحلّية يقـــوم «على وصف الطريقة التي على رابط الاختـــلاف الثقافي أن يواجهها مع ما لا يمكن ترجمته، ما يمكن أن يشـــكّل، في لحظة معيّنة، فرقاً ثقافياً لا يمكن قياســـه، وهو ما يظهر في اللغة على شكل نســـيان للدلالة أو الرمز الضروريين، في لحظة ما، مـــن أجل التعبير عن هذه الدلالة. تطالب تيفَين ســـاميول بترجمة لا تمثّل تملكاً للآخر، بل رابط يظهر من خلال الفرق ويمنحه قيمته. ومع ذلك، فقد أوضحت لي التجربة الجديدة لأطلس ســـيول (جُليـــزو، ٢٠١١)، حول أنموذج مختلف عن النشـــر، هذه المشـــكلة، بشكل ملموس، لدرجة تمنيت معها أن أشرحها لنفسي في ملاحق الكتاب (ص ٧٩).

إن بعض خيارات الترجمة التي تتشارك مع منطق ما، من دون أن تهمل مع ذلك الوقائع [المحلّية] التي لا تسمح بالوصول إلى نهاية هذا المنطق، هي من دون شك غير كافية وتبدو موقتة على الأرجح، ما يبرهن بوضوح أن مدينة كبيرةً هي عالم لا يتوقّف عن النمو.

وهكذا كان عليَّ، حتى في مؤلف توليفي (أو تبسيطي) أن أشرح الخيارات «المنطقية» للترجمة كي أختم، في النهاية، بموقف مفاجئ، وواقعي، وبسيط، يرى باستحالة الترجمة أو باستحالة اختزال روح الأماكن هناك، بالنسبة إلى القارئ هنا. وربما شكّل هذا الإهمال لمسألة المفاهيم والترجمة، أحد الشروط الضرورية من أجل منهجية مقارنة تستطيع تجاوز الملاحظة البسيطة لتمايز الثقافات العصية على الوصف وغير القابلة للقياس، والاختزال (داخليا، Dakhlia، ٢٠٠١، ص ١١٨٧).

المقارنة والمقابلة والتعميم:

تشكّل الطريقة العلمية التعدّدية المحرّك الثاني للمنظور المقارن لأنها تنتج أيضاً «المفارقة الاستكشافية الخصبة» التي تحدث عنها دُتيين، كما يوضح ذلك المشروع الجديد لمركز كوريا في «مدرسة الدراسات الاجتماعية العليا» «حول حدود التبادل في شبه الجزيرة الكورية»[1]. لقد حرَّك هذا المشروع مفهوماً آخر هو حدود التبادل الذي طوره جغرافيون فرنسيون بخاصّة، غير أنه تحوَّل، في النهاية، إلى شبه نظرية، لا بأس بها، تبدو أكثر مرونة (أي أكثر فعّالية واستخداماً في علوم أخرى)، ذلك المشروع الذي دفعت إليه ضرورة تطوير التحليل في العلوم الإنسانية، في فترة التقارب بين الكوريتين (١٩٩٨-٢٠٠٠)، وأدى، في حينه إلى خطابات برمجية (إعداد توحيد افتراضي للكوريتين)، أو خاضعة للاقتصاد والعلوم السياسية (العلاقات الدولية). وعلى الرغم من التقارب بين الموضوعين (كوريا بين عامي ١٩٩٨- ٢٠٠٠)، فإن المواجهة بين الآفاق والمواد وطرائق البحث، قد أدت إلى الظاهرة نفسها التي تم وصفها سابقاً في حالة حلقات البحث حول مفهوم المنطقة: المرور بحوار طرشان ينبثق من موقف حيث عمل البعض يطيح بأساس عمل الآخرين نفسه، بالرغم من أنهم يعملون جميعاً ضمن مشروع مشترك. ونقول على ضوء ذلك

---

(١) انظر lodel. ehess. fe. /crc

إن حلقات البحث في الأبحاث المشــتركة لم تفشل في إنتاج تعريف مشترك لحدود التبادل فقط، بل حدث أن وقعت المواجهة أيضاً بين مفهومين بشــكل ســريع، المفهوم الذي يؤمن بإمكانية تحليل العلاقات شمال/ جنوب ضمن مصطلحــات حدود التبادل، والموقف الآخر الــذي ينكر ذلك. وبذلك، فإن المقولة، أو المفهوم المختار، في المشــروع المقارن قد وقع في دائرة الخطر من خلال انفلات العنف الاستكشافي في الموصوف سابقاً. وعلى الرغم من المصطلحات المشتركة، فقد أدّت مفاهيم غير متجانسة، في النهاية، إلى النتائج نفسها التي أدّت إليها المصطلحات غير القابلة للترجمة. وربما تأتّى ذلك عن الفرق الناتج من أن هذا الموقف هو من دون شــك، أكثر إحباطاً بشكل ملفت وباعث على الاضطراب، في إطار علمي تعدّدي، مما هو عليه الحال في إطار متجاوز للثقافات، حيث نتوقّع، مبدئياً وجود فروق في المفاهيم. ويشير النص الجماعي الذي نُشــر حديثاً، إلى خصوبة المقارنة والنتائج غير المتوقّعة التي نجمت عنها (جُليزو وآخرون، ٢٠١٠، أنا من يؤكّد ذلك):

> كان العمل، من وجهة نظر استكشــافية، مفيداً بشــكل خــاصّ بالرغم من أنه كان غير متوقّع أحياناً. لم يؤد النقاش حول وجود حدود التبادل، نفســها، في الواقــع، بين الكوريتين، إلى أي توافق حقيقي ضمن فريق العمل، وبالرغم من كل شيء، فإن استخدام هذا المفهوم الجديد لتحليل مسألة شمال/ جنوب في كوريا قد ســاهم في إظهار صلابة هذا الثبات بين الكوريتين على مســتويات الدائرة الاجتماعية كافة، **وحتى في خطاب الدراسات الكورية.**

وهكذا فقد ســمح العمل، مــن خلال المواجهة نفســها والحالات غير القابلــة للمقارنة ظاهريــاً، بتحليل عــدة عناصر عامة في تقســيم كوريا، أو بالإضــاءة عليها. يتعلَّق العنصر الأول بجوهر تقســيم كوريا، الذي يمكن أن يحلــل باعتباره «واقعة اجتماعية شــاملة»- وفاقاً لتعبيــر موس (Maus): إن التقسيم المكاني بين كوريا الشمالية وكوريا الجنوبية ظاهرة تندرج في جوهر المجتمعين المنقسمين نفسه، وعلى كافة مستويات الإطار الاجتماعي، بعيداً من السياق الجيو-سياسي وحده. وهناك عنصر ثانٍ يتعلَّق بهندسة هذا التقسيم

وعمله. وقد ظهرت صور، مثل صور القطاع (مثل القطاع الاجتماعي للاجئي كوريا الشمالية في الجنوب، والمنعزلات المكانية السياحية، أو الاقتصادية على طول الحدود بين الكوريتين)، أو الفجوات (الحيّز الرمزي المفتوح في السينما الجنوبية الذي يعالج قضايا الشمال، أو الحيّز العلمي في كتب تاريخ كل من الكوريتين)، باعتبارها بنى تفسيرية مهمّة. وفُسّرت الآليات الفاعلة (مراقبة التدفق على الحدود، وكذلك أيضاً مراقبة خطاب الدولة - من جانب وكالات الصحف في الكوريتين - أو بواسطة الإنتاج السينمائي، إلخ)، على أنها مسارات تعود إلى التنظيم المعروف، الآن، في نماذج أخرى من حدود التبادل الجغرافي (السواحل والحدود). ويرتبط عنصر ثالث، أخيراً، بالبعد الزمني لهذا التقسيم الذي علينا أن نعالجه، ليس على أنه لحظة مضت من تاريخ شبه الجزيرة الكورية (پيرّيه، من ١٩٤٥ و١٩٥٤، وفاقاً للأحداث المصطفاة)، بل على أنه مسار يعمل الآن، إنه بناء مستمر.

لقد شكّلت حلقة البحث، في المشاريع الجماعية كلها الحيّز العلمي للمقارنة الفاعلة، مثبتة بذلك الانتقال من التعدّدية العلمية إلى تعدّدية تجاوزية علمية حقيقية: لا يعني هذا الأمر تتابع الحقول أو الآفاق، أو المواجهة بينها، بل المسار الإبداعي للمقارنة الذي تُعدِّل، من خلاله، المواجهات بعضها بعضاً، كما تتغيّر طرائق التفكير التي كوّنتها. من هنا يمكن لبحث حول الحقول الثقافية، لا يقتصر على أن يكون تمريناً بسيطاً في مجاله ضمن حقل ثقافي معيّن، بل يضع الآليات الموصوفة موضع التنفيذ، أن يدرك، من دون شك، قدراته على التعميم.

إذا كانت الدعوة إلى «مقارنة ما لا يقارن» توضح جيداً خصوبة هذا النوع من الأسئلة المتجاوزة للثقافات والعلوم، فإنها تثير بشكل غير مباشر أيضاً مسألة ما هو قابل للمقارنة، وما هو ليس كذلك - مسألة يعترف دُتيين بأن من الصعب الإجابة عليها، وسأحاول توضيحها هنا، من خلال حالة الدراسات حول الحدود الكورية وتقسيمها.

كوريا، كوريتان، الموضوع المضاعف: كيف نقارن؟

تعتبر الدراسات حول الحدود والعلاقات بين الكوريتين، وكذلك الأدب البرمجـي الوافر، أي تلك التـي تعالج إعادة التوحيد، مجـالات كانت فيها الطريقة المقارنة فعّالة، بشكل خاصّ. لقد كانت حالة ألمانيا، بخاصّة ولا تزال - محرّكاً قوياً لمقارنـه، أدت إلى تبادلات كثيرة بيـن العلميين والخبراء في البلدين. فعلى المستوى السياسي، تبدو الحالة الألمانية مرجعاً مقارناً ضرورياً بالنسـبة إلى ا+-لغلكوريتين، ولنذكر هنا أنه إذا شكل المثال الألماني بالنسبة لكوريا الجنوبية، أحد نماذج سياسة «شعاع الشمس»، من حيث الالتزام تجاه كوريا الشمالية، فإن هذه الأخيرة قد عبّرت رسمياً عن خشيتها من إعادة توحيد يقـوم على الذوبان في الجنوب، عام ١٩٩٠، وذلك في أثناء المحادثات التي أدت إلى توقيع اتفـاق ١٩٩١ («اتفاق المصالحة وعـدم الاعتداء والتعاون والتبادل» المعروف بـ«الاتفاق الأساسي»)، الذي يسمح بتنمية التبادلات بين الكوريتيـن نتيجة وضعها ضمن إطار شـرعي، بخاصّة (جُليزو، ٢٠١٠ب). وانطلاقاً من الحالة الألمانية أيضاً، تم إعداد جميع التوقّعات الرقمية المتعلِّقة بكلفة إعادة التوحيد.

يشكِّل وجود الكوريتين، إضافة إلى ذلك، حالة دراسية غير مألوفة، ضمن أفق العلوم المقارنة (سـواء اهتممنا بالمجتمَعيـن، الواحد أو الآخر). إننا في الواقع، أمام مجتمعين جارين، متجاورين، يسـبب التحليل المقارن مشـكلة لهمـا: إما أن تعاد هذه المجموعة الاجتماعية المكانية أولاً إلى الزمن الطويل لـ«عالم كوري» متجذّر في شبه الجزيرة، ونستطيع، في هذه الحالة، أن نفترض قيام تقسـيم، لم يكد يتجاوز الخمسين سنة، يعتبر حدثاً عابراً في التاريخ، وأن المقارنـة تؤدي إلى العدم. أو أن نقف، من وجهة نظر كورية، وليس من وجهة نظر غربية مركزية، ترى أن التقسيم هو أكثر من لحظة تاريخية بسيطة وعرضية (حدث عام ١٩٤٥، تحرير كوريا من جانب القوات السـوفياتية والأميركية،

وكان عام ١٩٥٣ نهاية الحرب الكورية)، لا تشكّل فعّالية تعمل حتى الآن فقط (انظر ما سبق)، بل ستكون وسيلة إعادة كتابة للماضي في الكوريتين أيضاً، كما ستصبح بنية ستحدّد المستقبل، مهما كان المستقبل السياسي لشبه الجزيرة.

من المناسب أن نذكّر هنا بمفارقة الحدود بين الكوريتين التي لا تعتبر واحدة، إنها أيضاً أكثر من حدود، إنها في الواقع «لا حدود»، لأنها خط وقف إطلاق نار بسيط لـ«حرب لم تنته» (غرينكر، Grinker، ١٩٩٨): فمنذ هدنة ١٩٥٣، لم تسمح أية معاهدة سلام بتحويل المنطقة المنزوعة السلاح إلى حدود دولية، ما يسعّر المواجهات الدائمة في أقاليم الأطراف التي تعود إلى مناطق غير محدّدة، في هذا الوضع الجيو-سياسي. وتشكّل هذه الحدود، أيضاً، حدوداً دولية، تقسم الشعب الكوري في وحدته العرقية والثقافية، تلك الوحدة القديمة فعلياً - إنه البعد الذي استخدم من أنظمة الحكم إلى جانب ما يسمى حدوداً. وأخيراً ووفاقاً لتعبير ميشيل فوشي (Michel Foucher، ٢٠٠٧)، إنها «حدود نظرية»، وبقول آخر إنها حدود تعود إلى نظام أكثر شمولاً، إنه الانقسام الإيديولوجي والاجتماعي السياسي الكبير الذي وسم القرن العشرين، بين عالم رأسمالي وعالم اشتراكي، والذي يشكّل هو أيضاً صيغة أنموذجية للانقسامات الأخرى.

ويكرّس هذا الانقسام اليوم، التقارب المكاني للمجتمعَين اللذين تتعارض صفاتهما بشكل كامل تماماً: جمهورية كوريا، دولة صاعدة، نامية صناعية، ديمقراطية حديثاً، وجمهورية كوريا الديمقراطية الشعبية، بلد معزول على المستوى العالمي، يواجه أزمة تمنع النمو، وذات نظام شمولي (السلالة الاشتراكية الوحيدة في التاريخ العالمي). إن هذا التباين يضع كوريا في دائرة «عداء العالم» (بروني ويزاس وتيري، ١٩٩٢؛ هوس هلزشوخ، ٢٠٠٧)، ويدفع إلى التأمل حين نعلم أنها كانت، في بداية الستينيات من القرن الماضي، التنين الآسيوي الثاني بعد اليابان، في وسائل الاعلام الأوروبية.

ومع ذلك، وعلى الرغم من الانقسام الاجتماعي المكاني بين الكوريتين،

فإننـــا نلاحظ وجود بنى متشـــابهة، في حقول العلـــوم الاجتماعية المختلفة. فعلى المستوى السياســـي، مثلاً، يقيم عدة مؤرخين (ماير، Meyer، ٢٠١٠؛ وكومنـــغ، Cuming، ٢٠٠٤)، رابطاً بيـــن الإيديولوجيا الكورية الشـــمالية (**الجوشـــي** Juche)، والصيغة الثقافية التي تبينها الكنفوشية. كما بإمكان هذه الصيغة نفســـها أن تقرِّب بين التحليل السياســـي لنظرية الزعيـــم في الدعاية الكورية الشـــمالية (مير، ٢٠١٠) والقراءة الأنتربولوجية للتخييل في مسلسل كوري جنوبي عن الأســـرة[1]. إن مثل هذا التقريب يثيـــر الاضطراب أحياناً، فهو يشـــكِّل، في ذاته، تحذيراً ضد بعض ميول النزعة الثقافية[2]، يعيد، بالرغم من كل شيء، إلى البنى الأساســـية المندرجة في التاريخ الطويل للمجتمعين الكوريين.

ومع ذلك، لا تجعل مضاعفة موضوع الدراســـة المقارنةَ أكثر ســـهولة. فقد رأينا، في الواقع، وفيما سبق، أن النزعة المقارنة تقود إلى تمايز الأصناف المألوفة وانتقالها وتفجرها، من أجل حل يجد نفسه أحياناً، خارج نقاط بداية التفكير نفســـها. كنا نتحدث، ســـابقاً، على عدم الفهم ومشكلات الترجمة. وتثار المشكلة في كوريا حيث الانقسام اللغوي شمال/ جنوب معروف اليوم جيـــداً، ويمكن أن يُوضح من خلال القصة التي رواها لي، يوماً، أحد زملائي الكوريين الجنوبيين المختصين بهندسة المدن في كوريا الجنوبية. فيما أحدّثه على مشروع حدود التبادل شـــمال/ جنوب في كوريا، روى لي لقاءه الوحيد مع أحد زملائه الكوريين الشـــماليين: حدث ذلك فـــي الثمانينيات من القرن الماضي، بنـــاء على دعوة «وكالة الاســـتخبارات المركزية الكورية»، «وكالة

---

(١) محاضـــرة في حلقة البحث المتعدّدة الاختصاصات للدراســـات الكورية في EHESS، ٢٥ تشـــرين الأول ٢٠٠١، قدّمتها كلوي پابيـــرز (طالبة دكتوراه في جامعة باريس العاشـــرة - نانتير): «القرابة الخيالية والقرابة الحقيقية، قراءة أنتروپولوجية في مسلســـل بوليانغ كاجوك Pullyang kajok».

(٢) تحذر «داخلياً» مـــن «حدود النزعة المقارنة ومـــن التأثيرات الثقافيـــة المرتبطة بالمقارنة» (٢٠٠١، ص ١١٨١).

كوريا الجنوبية»، التي كانت تستجوب منشقاً جديداً، كان يعمل مهندس مدن في بيونغ يانغ. لقد كان م.ك. مهندســاً للمدن هو الآخر، يشــارك في مقابلة دامت عدة ساعات في أحد فنادق سيول، واستنبط منها فكرة حوار الطرشان المحبِط، الذي وصفته في ما ســبق، بخصوص حلقات بحث مختلفة عابرة للثقافــات أو الاختصاصات، وهو يتذكّر، بخاصّة، اســتحالة التواصل حول مســائل تتعلّق بشــكل خاصّ بـ«مركز المدينــة «Tosim»»، ووظائفه، تلك المســائل التي لم تكن تعني شيئاً لزميله الشــمالي. ويختم م.ك، قائلاً: «لقد كانت الوقائع المدينية مختلفة تماماً.» (مقابلة مرتجلة مع م.ك.، كانون الثاني ٢٠١٠).

كوريتان وأربعة خطابات

أي مقارنات

ليست الحدود فقط ما يميّز بين مهندسي المدن في طريقة حديثهما عن المدينة، فهذه الحدود موجودة أيضاً في الحقل العلمي. يُعبِّر التقسيم الإقليمي والسياسي عن نفسه في الكوريتين، كما رأينا، وعلى جميع مستويات الحلقة الاجتماعية، **وحتى في خطاب الدراسات الكورية** (جُليزو وآخرون، ٢٠١٠). لقد بيَّن مشروع «حدود التبادل»، بشكل خاصّ، أن التقسيم قد استوعب ودُعم في **الخطاب السياسي وبه**، في أنموذج الدراسات الكورية حتى نهاية القرن العشرين. ذلك الخطاب الساعي إلى شرح الانسجام ووحدة الهوية الكورية (الجنوبية) - سواء تمثّلت في خصوصية «المعجزة الكورية الجنوبية»، أم في خصوصيات الثقافة الروحية (مثال ذلك، الدراسات الكثيرة حول طقوس السحر). لقد كان مستوى التفكير بذلك قومياً بشكل إرادي، أو أصغري محلي (القرية الكورية، المكان المميّز للهوية التقليدية في طريق التحديث: (غيموز، ١٩٨٣)، بينما لم تعالج أو عولجت قليلاً، المستويات المتوسطة (المدن المتوسطة، «الأقاليم» الكورية الجنوبية، المناطق). وقد اعتبر التقسيم سياقاً

خارجياً، ضمن هذا الأنموذج «الذي يركِّز على الجنوب»، أيْ خلفية تؤثر «من بعيد» في المجتمع الكوري الجنوبي - وهذا يميّز، استرجاعياً، تماماً، أبحاثي حول المجموعات الكبرى الكورية الجنوبية حيث تعيدنا المسألة إلى ما هو «قومي»، في كوريا الجنوبية - فتبدو سيول تعبيراً عن الأمة الكورية الجنوبية. لقد طورتُ أيضاً، وانطلاقاً من دراسة بعض النصوص العائدة لأدبيات الجغرافيا المناطقية والعامة (الجغرافيا العمومية سابقاً) الفرنسية والأميركية والكورية الجنوبية، بناء جغرافيات التقسيم (جُليزو، ٢٠١٠). إن بحوث مركز كوريا، التي تمثّل ظهور نمط جديد من الأفكار، حول المسألة المناطقية، في نهاية القرن العشرين، قد ساهمت في صعود كوريا أقلّ أحادية، مما كانت عليه سابقاً: «إنها كوريا المهمّشة» التي عُرفت في الواقع على المستوى ما تحت القومي (فلم تعد الأمة المسيطرة، بل أصبحت فسيفساء محلية حقيقية) وما فوق قومية (الاغتراب الكوري وعولمة الثقافة الكورية، إلخ). وأخيراً إن مشروع «حدود التبادل»، قد ساهم في تفسير الحدود التي تقسم المعارف والخطابات حول كوريا (جُليزو، وآخرون،٢٠١٠):

> لقد اتصفت الدراسات الكورية التقليدية بصيغة وحدة كوريا القائمة عبر منظور إيديولوجي مطور من جانبي خط الفصل. وفي الواقع، ووفاقاً لموقع الدراسات الكورية في عالم ثنائي القطبية في غالبيته، لمرحلة ما قبل ١٩٩٠، فإن هذه الدراسات قد انقسمت إلى قطبين: المعارف حول «هان'غوك» (Han'guk)، أو كوريا الجنوبية، من جهة، والتي تطوّرت انطلاقاً من كوريا الجنوبية والدول الغربية لتحدث «بوكان» (Pukhan) أي كوريا الشمالية، **من وجهة نظر الجنوب**، ومعارف «شوسون» (Chosŏn) أو كوريا الشمالية، والتي تطوّرت **انطلاقاً** من كوريا الشمالية والكتلة الصينية-السوڤياتية لتبنّي «نام شوزون» (Nam Chosŏn) أي كوريا الجنوبية **من وجهة نظر الشمال**، من جهة أخرى.

لم تنتج خطابات التقسيم إذاً هاتين الكوريتين، بل أربعَ كوريات- وذلك تعقيد جديد للموضوع المضاعف.

غير أن مسألة الحدود موجودة تماماً في جوهر هذا التغيير في نظام الأفكار في الدراسات الكورية. إن زوال حدود مادية أولاً (حدود الستار الحديدي في أوروبا)، قد شكّل عامل تطوّر: فقد أدى قيام منطق ما بعد الحرب الباردة في أوروبا، إلى انتقال أكثر أهمية للأشخاص والمعارف وموضوعات الدراسة، بين القطبين السابقين في أوروبا، وتمكّن من تطوير الحدود العلمية التي قسمت، حتى ذلك الحين، الدراسات الكورية. وقد شكّلت هذه الحدود، من ثَم، نقطة الانطلاق لدراسة حدود التبادل: لقد استطعنا، حقاً، إظهار الصيغة الثنائية التي تميّز المعارف في كوريا، من خلال تركيز التفكير في هذا المكان بالتحديد، أي خارج هذا المجتمع كما خارج المجتمع الآخر، أي في نقطة القطع و/ أو التلاقي، ومكان الفجوة والقطاعات والهوامش. وأخيراً، فقد بدا التساؤل حول «فعّالية الغيرية» ضمن ما يبدو أنه، نفسه أيضاً، أكثر بروزاً، وأكثر خصوبة بالنتيجة، ضمن المصطلحات المعرفية، وذلك في «حيّز ثالث» (بهابها، ٢٠٠٧)، ليس الشمال ولا الجنوب.

أضف أنه في العديد من الاختصاصات، وفي الفترة نفسها، فإن القيام بمشاريع المقارنة الحقيقية، ضمن الدراسات الكورية (ديليسن وعبد الفتاح، Delissen, Abdelfettah، ٢٠٠٦، بلاك، وإيبشتاين وتاكيتا، Black, Epstein, Takita، ٢٠١٠، قد طوّر طريقة معالجة كوريا اليوم، التي اعتبرها أيضاً «ثقافة نظرية»، ما يعيد إلى أمرين: أولاً فكرة أن الثقافة الكورية تنتشر أبعد بكثير من شبه الجزيرة الكورية، في العديد من الأقاليم (نتيجة للهجرات الكبرى المعاصرة، القسرية وغير القسرية، والتي شكّلت نوعاً من الاغتراب لأكثر من ستة ملايين نسمة)، ثم الفكرة التي أشرنا إليها سابقاً، بأن التقسيم مندرج على كل مستويات الحقل الاجتماعي وأننا هنا أمام مسار جارٍ وليس أمام ماض، بكل بساطة.

ويمكننا أن نشير، من أجل إنهاء هذا التقسيم، إلى واقعة أنه، في الحقول الثقافية، تشكّل «الدراسات الكورية»، اليوم حقلاً من العلوم الاجتماعية

المصابة بالفصام قليلاً: إذ لا يمكــن للمعارف الموجودة في حقل الأبحاث، أن تُحدّد بشــكل بســيط أو غامض «في كوريا» أو أن تُعالــج «كوريا الأقاليم والمجمعات» (يعيد عنوان محاضراتي في «مدرســة الدراسات العليا»، بهذا المعنى، إلى نوع من الخيال). إن التفكير والدراسات حول كوريا متركّزة، إما **في الجنوب أو في الشــمال** - غير أن السؤال، في أوروبا والولايات المتحدة، حــول الثنائية أو التعدّدية «في كوريا» (التي تعتبر خرافة، كما قال ذلك باتريك موروس [٢٠١٠])، قد تمّ تلافيه أو إنــكاره، فيما التعبيران عن الثقافة/ الأمة الكورية، قد وُضعا، في الغالب، وبشــكل ضمني، على مســتوى مختلف من الشــرعية ما يعيد، في الواقع، إلى ســؤال سياســي (يقابل اليــوم بين النظام الشــمولي لكوريا الشــمالية والنظام الديمقراطي لجنــوب كوريا). وهكذا، فإن التســاؤل، في العلوم الاجتماعية، عن كوريا (الكوريتين) يتطلّب، اليوم، استيعاب أهمية «التقسيم الطويل» (زامندار، (Zaminder، ٢٠٠٧) و«الثقافة النظرية» (بونميــزون، ٢٠٠١)، الصاعدة لأن هــذه «الثقافة النظرية» هي قيد الإنشــاء والتوسّــع، أولاً، ولأن الخطابات العلمية حول كوريــا، تبقى، في الغرب، وبالرغم من كل شــيء، خاضعة بشــكل قوي، لهذا المنظور المتركّز حول الجنوب، ثانياً.

تتعرّض مقارنة الكوريتين للعرقلة بشكل مضاعف، في الواقع: من خلال عدم إمكانية الوصول إلى الأرض الكورية الشمالية، من جهة، وبسبب وجود الخطابات الأربعة التي تقوم، في الواقع، على مبدأ نفي الأفق القادم من الجهة الأخرى. ومن جهة ثانية، أليس بإمكان المقارنة أن تكون مثمرة فعلاً كي تنتج خطابات جديدة حول المجتمعات الكورية؟ ليست فكرة «الثقافة النظرية» لعباً على الكلمات فقط، ناتجاً عن «الحدود النظرية» لميشيل فوشي، وهي لا تحل أيضاً محل مفاهيم أخرى شبيهة، مثل «المشهد الاتنولوجي» (Ethnoscape) الذي طوره أرجون أبــادورَيْ (Arjun Appadurai). يمكن لهذه الفكرة التي اقترحتها، مع ذلك، جويل بوغيزون واستوحيت من أعمالها حول مجتمعات

جزر المحيط الهادي، والتي تعيش، ضمن علاقات مختلفة تماماً في الإقليم، أن تطبّق بشـكل مثمر إلى حد ما في المسألة الكورية. فهي تعبّر، بشكل قوي، عن فكرة أن العالم الكوري هو اليوم تعدّدي، على الرغم من كونه متناسقاً جداً، وأن التقسيم قد شكّل، وعلى مستويات مختلفة، العديد من الوقائع الاجتماعية وغذّاها بالمعطيات: مثال قطار الأنفاق في المدينتين، وظهور الحي الأولمبي في سيول وفي حي كوانغبوك في بيونغ يانغ والاندفاعة نحو الجنوب وراء نهر «هان» في سيول في السـبعينات من القرن الماضي، وبنية المساكن الجماعية نفسـها في سيول. تعيد هذه العناصر كلها إلى السؤال البسيط حول بناء المدن وشكلها، غير أن أمثلة أكثر غير مرئية يمكن أن تذكر.

وعلى العكس، يمكن لدراسـة سـيول، على ضوء العاصمـة الكورية الشمالية، أن تبدو أكثر أهمية طالما أن العلوم الاجتماعية تبحث في الموضوع «عاصمـة» (الذي لا يمكـن أن يدرس مثـل أي مدينة)، كما تقـدّم أدوات التحليـل للتغيّرات المدينية، ضمن هذا السـياق الخـاصّ (أفكر في أعمال إيزابيل باكـوش ويانيس تسـيوميس، I. Backouche, Y. Tsiomis). ومع ذلك، وبسـبب اختلال التوازن المعرفي، فإن البدء بهذا المشـروع كان صعباً بشـكل خاصّ. وإذا اكتفينا بالمصادر حول هاتين المدينتين، فإن الخلل يبدو عميقاً: لقد أنتج العلم المختص بسيول، المعرفي والعملي، في الوقت نفسه، والكوري الجنوبي والغربي، في الوقت نفسـه، الكثير مـن المصادر التي لا نستطيع اليوم الإلمام بها، في تنوّعها وحجمها. نحن في مواجهة مشكلة توجّه واختيار، واختيار للميدان بشـكل خاصّ-لأن وجود المصادر كلها، نفسـه، والتي نسـتطيع الوصول إلى العديد منها عبر الشـبكة، يجعل دراسـة الحقل ضرورية أكثـر. إن ندرة المصادر الثانويـة في بيونغ يانغ يتطلّـب هنا أيضاً، اللجـوء المفترض للميدان-لأنه، وبالرغم من وجود الميدان في وضع مراقبة (ما سيشكّل موضوعاً آخر)،يبقى دور الاتصال المباشر مهماً في تقديم المزيد من مفاتيح الفهم للمعرفة غير المباشرة التي تحملها المصادر الثانوية. يسمح

هذا المثال، من جهة أخرى، بالإجابة، بشكل جزئي، على السؤال حول ما هو قابل للمقارنة، وما هو ليس كذلك؛ دعوة دُتيين الذي يفترض أن كل شيء قابل للمقارنة، شرط أن تطبّق على أصناف تسمح بتقريب المسافات الأكثر تباعداً. أما في الحالة التي نحن بصددها، هنا، أي سيول وبيونغ يانغ، فيجب أن تكون مقارنتهما سهلة، إلّا أن الأمر ليس كذلك، بسبب من الاختلال في المواد الذي يؤدي إلى الاختلال في بؤرة التحليل، وإلى استحالة المقارنة.

خطابات «شعاع الشمس»

هل هي خطابات قابلة للمقارنة؟

أود، في النهاية، التساؤل حول قضية النزعة المقارنة، بالمعنى الذي فهمه ستيفان بروتون (S. Breton) في نصه، من أجل هذا الجزء بالذات: (انظر، ص ٢٨١):

> إن الأنتروبولوجيا مقارنة بطبيعتها، فهي تنتج عن تقاطع وجهتي نظر وعن تبادل بين منظورين. إن العطاء المتبادل قاعدتها. ولا نعرف أبعادها إلّا من خلال ذلك، كما عليها أن تجد المقولات المشتركة بين أنظمة فكر مختلفة، وإلّا فإنها ستجد في وصوفها أحكاماً مُسْبقة نسيتها فيها.

يكون الخطاب المقارن بالنتيجة، وضمن هذا المنظور، خطاباً غير معياري، وغير مفروض، أي بعيد تماماً عن أحكام القيمة المتجذّرة في موقف الذات.

ويبقى المثال الكوري، مرة أخرى، مهماً بشكل خاصّ، لأنه يبيّن بشكل عملي، كيف يمكن أن تتولد إمكانية الخطابات المقارنة المفهومة على هذا النحو. ويبدو مثالا المشروعين حول موضوعات تهم عالم الجغرافيا (موسوعة الجغرافيا، الدراسات المدينية)، واضحين تماماً، فقد شكّلا أنموذجين عن مرحلة التقارب (١٩٩٨ - ٢٠٠٨)، التي أدّت إلى إرساء قواعد التعاون الملموس (زيارات خبراء، مشاريع مشتركة، إلخ).

إن النص الأول أكثر أهمية، بخاصّة وأنه ناتج عن مشروع بمبادرة

مــن (معهد ســيول للتنمية)، إذ ركّز علــى المقارنة الصريحة بين سياســات إبراز التراث في أربع عواصم في آســيا الشــرقية: بكين وبيونغ يانغ وســيول وطوكيو (نقتبــس عن النســخة الإنكليزية الصادرة تحت عنــوان *Historic Conservation, Policies in Seoul, Beijing and Tokyo*، ٢٠٠٥). يتيــح النشــر بالإنكليزية والكورية تحليل مشكلات الترجمة التي واجهت الباحثين المضطرين للعمل بالإنكليزية في بعض المواقف. ولنشر أن إضافة بيونغ يانغ إلى الجدول الدوري لاستجواب العواصم يكشف عن طبيعة التفكير في تلك الفترة من التقارب. فقد كانت عاصمة الشــمال، وباختصار، مستبعدة من أي أنموذج من الخطاب على مستوى آسيا الشمالية الشرقية، أو آسيا. وتشير هذه الإضافة أيضــاً إلى تقدّم كبير، لم يلحظ إلّا قليلاً ممــن كان بعيداً من الوقائع الكورية: فقد كانت ســيول، حتى بالنسبة إلى الشــمال، عاصمة رسمية لمدة طويلة وبقيــت بيونغ يانغ العاصمة الموقتة حتى عــام١٩٧٢، حين اعتمدت عاصمة، بشــكل كامل، للجمهورية الشعبية الديمقراطية لكوريا، وفي الوقت نفســه الذي اعتمد فيه الدســتور. إن إضافة بيونغ يانغ، عاصمة من مســتوى العواصم الثلاث الأخرى، ودراســتها باعتبارها مدينة، يشــير إلى تغيير ما في المنظور. تُشــرك المقارنة التي تقوم، في البداية على أنها مبدأ للمشروع، أربع مؤسسات، كُلفت كل منها بالعمل على عاصمة وفاقاً للتوجيهات والإرشادات التي قدّمت في حلقات بحث جمعت عدداً من المشاركين تحت إدارة «معهد سيول للتنمية»، الكوري الجنوبي. لنشر أولاً أن فشل التقرير الأول في اقتراح تفكير مقارن حقيقي، قد جاء منســجماً مع حجم جزئه الأساسي المؤلف من فصول ثلاثة متتابعة، وقد خصص كل منها لثلاث من المدن الأربع (ســيول، ص ٣٨-١٦١؛ بكيــن ص ١٦٢-١٦٧؛ طوكيــو ٢٦٨-٤٣٦)، كمــا جاء منســجماً مع الاقتراح الوارد في خاتمة، وحيدة قصيرة، تعرض نتائج تركيبية تقارن بشــكل حقيقي المــدن الثلاثة على المســتوى الموضوعاتي، معتمدة وجهة نظر الوصف المديني الموروث، المتمسّــكة بالتراث القديم، من جهة

أخرى. ونعلم، من جزء رابع يشتمل على «ملاحق» من حوالى مئة صفحة (ص ٤٤٥-٥٣١)، أنه، وعلى عكس المؤسسات المكلفة بدراسة بكين وطوكيو (مركز النهضة المستدامة للمدينة في جامعة طوكيو)، فإن المعهد المكلف بدراسة بيونغ يانغ تحت إشراف جامعة «يان بيان» الصينية، بالمشاركة مع مركز البحوث التاريخية لأكاديمية العلوم الاجتماعية في كوريا الشمالية، لم يعمل وفاقاً للتوجيهات المشتركة بسبب «المعوقات والتقييدات التي منعت الباحثين» من كوريا الشمالية، من المساهمة في المشروع (بخاصّة أنهم لم يتمكنوا من متابعة جميع الورشات المشتركة). وعلينا ألّا نفاجأ، بالطبع، بأنه ولهذا السبب، كان من المستحيل إضافة دراسة بيونغ يانغ إلى جسم التقرير. ومع ذلك، فإن الجانب الكوري الشمالي قد قدّم تقريراً نهائياً من خلال تقديم المعلومات حول الأقسام التي طلبت، في البداية، من جانب الشركاء (في ما يتعلّق بتاريخ النمو المديني والسياسي من أجل المحافظة على التراث التاريخي). وقد رأى الشركاء أن من المهم إضافة هذه المعلومات إلى ملحق نتائج المشروع: «إن النص الأصلي حول دراسة بيونغ يانغ والمقدّم من الباحثين الكوريين الشماليين معروض هنا، كما قدّمه هؤلاء الباحثون. ونأمل أن يسمح تقديم دراسة بيونغ يانغ، في ملحق، بتوضيح وجهة نظر [منظور] الباحثين الكوريين الشماليين، وكذلك جهودهم من أجل المحافظة على التراث التاريخي لمدينتهم»، (م س).

إنه الجهد نفسه المبذول من أجل فهم منظور تمت الإشارة إليه في مقدّمة مشروع آخر من هذه المشاريع الفكرية الكبرى التي ميّزت مرحلة «شعاع الشمس»، **موسوعة الأقاليم الكورية الشمالية، موسوعة الجغرافيا التاريخية والثقافية لكوريا الشمالية**، ٢٠٠٦، سيول (معهد شؤون السلام، الجزء ١: بيونغ يانغ): وهو إصدار مشترك لدور النشر الرسمية الكورية الشمالية ولمعهد الأبحاث حول السلام الكوري الجنوبي. ويشير تحليل أسلوب المقدّمات إلى جهد مهم من جانب كل الفرقاء من أجل التواصل مع الآخر. ويمكن أن نذكر،

مثلاً، اســتخدام مفردة «بلدنا» ذلك التعبير المحايد، سواء في كوريا الجنوبية والشمالية، وكلمة «وطن» (في اللغتين أيضاً)، إلى جانب مصطلحات محدّدة جداً (كوريا الجنوبية/ كوريا الشمالية في اللغة الكورية الجنوبية)، و(التسميات نفسها في اللغة الكورية الشــمالية)، فيما سيطرت هذه المصطلحات الأخيرة في الأدب الجغرافــي مثلاً (انظر الكتب المدرســية). وكذلك فقد أحجمت المقدّمات المكتوبة من جانب باحثي الشمال عن إعلان الإشادة بالقائد، وهذا خروج عن الســلوك المألوف (وهو مدهش، إذا مــا قارناه مثلاً، مع الملاحق الخاصّة ببيونغ يانغ في المصدر الســابق). ورغمــاً عن ذلك، فإن الأفق يبقى واضحاً جداً بسبب الخصائص الكتابية (استخدام الحرف الصامت riûl ㄹ)، في بداية الكلمة من جانب الكتّاب الكوريين الشــماليين، فيما لا يُستخدم هذا الحرف فــي بداية الكلمة فــي الجنوب)، أو اســتخدام المفردات (مصطلح «رفيق» (tongp'o) في النصوص الكورية الشمالية).

وأخيراً، فقد وجّهت الدعوة نفســها، في عدد من الدراسات المنشورة حالياً فــي كوريا الجنوبية، نتيجــة لتلك الفترة من التقارب. فعلى ســبيل المثال، يقترح أحد أول الكتب حــول بيونغ يانغ، ألّفه معماري - اخصائي تخطيط مدن، كــوري جنوبــي(إم، IM، ٢٠١١) أيضــاً، «أن نفهم مدينة الثورة الاشــتراكية»، أي بيونغ يانغ وتغيّراتها، منذ منعطف القرن العشرين. تدعو هذه الأمثلة إلى القبــول بتعدّدية الخطابات والآفاق، كما يؤيد ذلك، أيضاً، شــارل آرمسترونغ، في ملف حديث حول كوريا الشمالية في «مجلة الدراســات الآســيوية» (٢٠١١). ومع ذلك، تبدو هــذه المهمة المنوطة بالخطــاب المقارن الناجح بحــق، صعبة التطبيق. يوضــح مثال الترجمة إلى الكورية لملخص المقالة المشــتركة، على موقع - «الأماكن-الأزمنة، نيت»، والــذي يحمل عنــوان «حدود التبادل شــمال/ جنوب في شــبه الجزيرة الكورية، الصعوبات التي تعتــرض تطبيق منظور مقارن حقاً (هل هذا ممكن؟). وبإمكاننا التوضيــح من خلال تحليل العنوان والكلمات -

المفاتيــح فقط، وقد حاولنا، من أجل ذلك، عرض جهد الانفتاح المقارن، وإليكم هذه الكلمات المفاتيح:

العنوان: «حدود التبادل وإعادة تشكيل مسألة شمال/ جنوب في كوريا».

الكلمات - المفاتيح: كوريا، كوريا الشـمالية، كوريا الجنوبية، العلاقات بين الكوريتين، حدود التبادل، النظرية المعرفية، الدراسات الكورية.

لقد تمثّلت الصعوبة الكبرى، التي واجهناها، في إدارة المفردات والتسميات في الكوريتين، والتي طمســتها اللغة الغربية، فيما هي، على العكس، واضحة جداً، ومؤدلجة في الجنوب والشــمال الكوريين: فلا يمكن أن نقول في أي من اللغتين «كوريا» (بالرجوع إلى الزمن الكوري الطويل المفترض، الذي كان قبل التقسيم القومي)، إلّا إذا قلنا «بلدنا» (uri nara) أو «الوطن» (choguk)، لدرجة أن مفردة konglish (المصطلــح الإنكليزي المنقول حرفياً إلى اللغة الكورية) (코리아) والــذي يعني «كوريا»، قد نُحت لتجاوز مشــكلة كوريا الجنوبية هذه. وبالنتيجة، لقد اخترنا من أجل الإشــارة إلى كوريا فــي ثنائيَّتها المجدّدة الموقع وترجمنا «كوريــا» «كوريا الجنوبية»، [وفاقاً لمنظور الجنوب] و«كوريا الشمالية» (Han'guk, Chosŏn) [وفاقاً لمنظور الشمال] - لأننا رأينا أن تغييراً في المنظور ســيؤدي إلى تغيير في الإسم: Namchosŏn «كوريا الجنوبية وفاقاً لمنظور الشمال» و Puk'an «كوريا الشــمالية وفاقاً لمنظور الجنوب». من هنا جاءت أيضاً الترجمة الثنائيــة في ما يتعلَّق «بالدراســات الكورية». ومع ذلك يشير جهدنا نفســه، من أجل الخروج من هذا التمركز حول الذات، إلى مصدر الخطاب الذي نتج، أقلّه، من استخدام المصطلح المحوّل إلى الأوروبية بشكل مباشر عن طريق الإنكليزية: «حدود التبادل» (Interface): إن كلمة Konglish نادرة جداً، أو مرفوضة في كوريا الشمالية.

لنشــر أخيراً إلى أن هذه الصعوبة، في الاســتقرار ضمن الفكر المقارن، تحمل نتائج عملية في حقل تشكّل سلالات اللغات والحضارات الكورية: في خريف ٢٠١١، أثارت ترجمة إلى الكورية، لإعلان عن الحاجة إلى وظائف في

جامعة باريسية لمنصب أستاذ مساعد في «اللسانيات والأدب الكوري» نقاشاً انتهى إلى اختيار الحفاظ على المصطلح الإنكليزي (Korean, Korean...)، في النص الكوري.

*

* *

لقـــد حاولنا التوضيح، كيف أدخلت ثنائية موضوع كوريا الاضطراب في الشـــبكة الكلاســـيكية للمقارنة: فحل محل المضاعف هنا/ هناك، مضاعف هناك/ هناك (شـــمال/ جنوب) الذي من غير الســـهل، عمليـــاً، تفعيله. وفي الوقت نفســـه يشير هذا الثنائي المؤدلج إلى الطريقة التي يمكن لعالم المقارنة أن يجمّد الحدود والاختلافات الثقافية، من خلالها.

من الأمور التي لا يستطيع أي علم اجتماع تجاهلها، ومنذ فترة طويلة، أنه بدءاً من اللحظة التي تعتمد فيها وجهة نظر تحليل وخطاب، يبدو بدهياً، طبعاً - من المفيد أن نذكر بذلك- أن كل تفكير في العلوم الإنســـانية والاجتماعية هو تفكير مقارن، بشـــكل ضمني أقلّه. ويجعل الانفتـــاح المعاصر للحدود والنمـــو الحقيقي للأبحاث الجماعية والدولية المنهج المقارن ضرورياً أكثر من أي وقت مضى، بالمعنى الذي يفهمه ســـتيفان بروتون: إنه منظور يعرض وجهـــة نظره من خلال إظهار وجهة نظر الآخـــر المدروس. وعلينا من أجل المقارنة اعتماد خطاب قادر على عرض وجهتي نظر من دون إطلاق أحكام قيمة، غير أننـــا حين نصل إلى إنتاج خطاب كهـــذا، تختفي الفعّالية الخلاقة للمقارنـــة. هل من الممكن، في هذه الحالة أيضـــاً، أن نقارن؟ ألا نصل، في النهاية، إلى نوع من الإحراج في المقارنة، كما يشـــير إلى ذلك مأزق إعلان الحاجة للتوظيف في بعض الدراسات الكورية؟

شكر

أشـــكر ألان دُليسّـــن من الـ(EHESS) وميريام هوساي-هولزشوخ من (جامعة غرينوبل على قراءتهما النقدية الثمينة الصيغ التمهيدية لهذا النص.

المراجع

ARMSTRONG Charles, 2011, « Trends in the study of North Korea », *Journal of Asian Studies*, 2 (70), p. 357-371.

BHABHA Homi, 2007, *Les lieux de la culture. Une théorie post-coloniale*, trad. par Françoise Bouillot, Paris, Payot.

BLACK Daniel, EPSTEIN Stephen et TOKITA Alison, 2010, *Complicated Currents : Media Flows, Soft Power and East Asia*, Victoria, Monash University Press.

BONNEMAISON Joël, 2001, *La géographie culturelle*, cours de l'université Paris IV-Sorbonne (1994-1997), établi par Maud Lasseur et Christel Thibault, Paris, CTHS (coll. « Format »).

BROOKS Timothy, 2008, *Vermer's Hat : the Seventeenth Century and the Dawn of the Global World*, New York, Bloomsbury Press.

BRUNET Roger, FERRAS Robert et THÉRY Hervé, 1992, *Les mots de la géographie. Dictionnaire critique*, Montpellier-Paris, Reclus-La Documentation française (coll. « Dynamiques du territoire »).

CHRISTIN Olivier (ed.), 2010, *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*, Paris, Métailié (coll. « Sciences humaines »).

COLLIGNON Béatrice, 2007, « Note sur les fondements des *post-colonial studies* », *EchoGéo*, 1. Disponible en ligne : www.revues.org (consulté en septembre 2012).

CUMINGS Bruce, 2004, *North Korea. Another Country*, New York, The New Press.

DAKHLIA Jocelyne, 2001, « La "culture nébuleuse" ou l'Islam à l'épreuve de la comparaison », *Annales SHS*, 56 (6), p. 1177-1199.

DELISSEN Alain et ABDELFETTAH Nedjma, 2006, « Evasions & obsessions – differences and repetitions in history books : a bipartisan looks at the history of France's colonization of Algeria », *Nationalism and History Textbooks in Asia and Europe*, Seongnam, Academy of Korean Studies, p. 239-278.

DETIENNE Marcel, 2000, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil (coll. « La librairie du xxe siècle »).

DUFAUX Frédéric et FOURCAUT Annie (eds.), 2004, *Le monde des grands ensembles*, préf. de Paul Chemetov, Paris, Creaphis.

FOUCHER Michel, 2007, *L'obsession des frontières*, Paris, Perrin.

GEERTZ Clifford, 1983, *Bali. Interprétation d'une culture*, trad. par Denise Paulme et Louis Évrard, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »).

— 1996, *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, trad. par Daniel Lemoine, Paris, Métailié (coll. « Leçons de choses »).

GELÉZEAU Valérie, 2003, *Séoul, ville géante, cités radieuses*, préf. de Jean-Robert Pitte, Paris, CNRS Éditions (coll. «Asie orientale»).

— 2010a, «Beyond the "Long Partition": from divisive geographies of Korea to the korean metaculture», *European Journal of East Asian Studies*, 9 (1), p. 1-24.

— 2010b, «Espoirs et désillusions de la décennie du "rayon de soleil"», *Critique internationale*, 49, p. 9-20.

— 2011, *Atlas Séoul*, cartographie Claire Levasseur, photographie Cathy Rémy, Paris, Autrement (coll. «Atlas mégapoles»).

GELÉZEAU Valérie (ed.), 2004, *Géographie et cultures*, 51, dossier spécial: «La Corée en miettes. Régions et territoires».

GELÉZEAU Valérie, BIDET Éric, CHABANOL Élisabeth *et al.*, 2010, «Interfaces et reconfigurations de la question Nord/ Sud en Corée», *EspacesTemps.net*. Disponible en ligne: www.espacestemps.net (consulté en septembre 2012).

GHORRA-GOBIN Cynthia, 1998, «La démarche comparative en sciences sociales», document de discussion, Unesco. Disponible en ligne: www.unesco.org (consulté en septembre 2012).

GIBSON-GRAHAM J. K., 2004, «Area studies after poststructuralism», *Environment and Planning A*, 36 (3), p. 405-419.

GRINKER Roy Richard, 1998, *Korea and Its Futures. Unification and the Unfinished War*, New York, St Martin's Press.

GUILLEMOZ Alexandre, 1983, *Les algues, les anciens, les dieux. La vie et la religion d'un village de pêcheurs-agriculteurs coréens*, Paris, Le Léopard d'Or.

HANCOCK Claire, 2004, «L'idéologie du territoire en géographie: incursions féminines dans une discipline masculiniste», dans Christine Bard (ed.), *Le genre des territoires: masculin, féminin, neutre*, Rennes, Presses universitaires de Rennes (coll. «Presses universitaires d'Angers»), p. 167-176.

HOUSSAY-HOLZSCHUCH Myriam (ed.), 2007, «Une géographie des espaces publics dans les pays intermédiaires», rapport à l'ANR d'une Action concertée incitative n° JC6029. Disponible en ligne: www.hal.archives-ouvertes.fr (consulté en septembre 2012).

IM Tongu, 2011, *Pyongyang keurigo Pyongyang ihu. Pyongyang tosi konggan-e taehan tto tareun sigak: 1953-2011*, Séoul, Hyohyung.

LIEBERMAN Victor, 2009, *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, c. 800-1830*, vol. 2: *Mainland mirrors: Europe, Japan, China, South Asia and the Islands*, Cambridge, Cambridge University Press.

LOMBARD Denys, 1996, « De la vertu des "aires culturelles" », dans Jacques Revel et Nathan Wachtel (eds.), *Une école pour les sciences sociales. De la VIe Section à l'École des hautes études en sciences sociales*, avant-propos de Marc Augé, Paris, Cerf-Éditions de l'EHESS (coll. « Sciences humaines et religions »), p. 117-125.

MAURUS Patrick, 2010, *La Corée dans ses fables*, Arles, Actes Sud.

MYERS Brian, 2010, *The Cleanest Race. How North Korean See Themselves and Why it Matters*, New York, Melville House.

PASSERON Jean-Claude et REVEL Jacques (eds.), 2005, *Penser par cas*, Paris, Éditions de l'EHESS (coll. « Enquêtes »).

POMERANZ Kenneth, 2000, *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton, Princeton University Press.

ROBINSON Jennifer, 2004, « In the tracks of comparative urbanism: Difference, urban modernity and the primitive », *Urban Geography*, 25 (8), p. 709-723.

— 2011, « Cities in a world of cities: The comparative gesture », *International Journal of Urban and Regional Research*, 35 (1), p. 1-23.

SAMOYAULT Tiphaine, 2010, « Traduire pour ne pas comparer », *Acta Fabula*, dossier critique « Autour de l'œuvre d'Homi K. Bhabha ». Disponible en ligne: www.fabula.org (consulté en septembre 2012).

SANJUAN Thierry (ed.), 2008, *Carnets de terrain. Pratique géographique et aires culturelles*, Paris, L'Harmattan (coll. « Géographie et cultures. Histoire et épistémologie de la géographie »).

SUBRAHMANYAM Sanjay, 2005, *Exploration in Connected History: Mughals and Franks*, Oxford, Oxford University Press.

SZANTON David (ed.), 2002, *The Politics of Knowledge. Area Studies and the Disciplines*, Berkeley, University of California Press.

WERNER Michael et ZIMMERMANN Bénédicte (eds.), 2004, *De la comparaison à l'histoire croisée*, revue *Le Genre humain*, Paris, Seuil.

WONG Roy Bin, 1997, *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*, Ithaca, Cornell University Press.

ZAMINDAR Vazira, 2007, *The Long Partition and the Making of Modern South Asia. Refugees, Boundaries, Histories*, New York, Columbia University Press.

كاتيرينا غينزي

Caterina Guenzi

طرائق المقارنة

النظرات الهندية

حول التطابق بين المعارف

هل بالإمكان مقارنة المعارف؟ ما الذي نقارنه حين نقارن المعارف؟ تبيّن النقاشات حول السحر والعلم والعقلانية التي تخترق تاريخ الأنتروپولوجيا أن المسألة تستحق أن تثار. فلم يكف علماء الأنتروپولوجيا عن تصنيف مختلف أشكال المعرفة و«العقلانية» وتقييمها ووصفها، منذ ظهور النظريات التطورية في القرن التاسع عشر وحتى أحدث الإعدادات الفكرية. وبدل العودة إلى التاريخ الطويل لهذه النقاشات، يُقدّم البرهان المعروض هنا تنظيماً ينطلق من وجهة نظر خارج هذا العلم. فالمقارنة بين المعارف ليست، في الواقع، امتيازاً حصرياً للأنتروپولوجيا، فقد أثيرت مسألة القيمة والأهمية والشرعية الخاصّة بالمعارف في الماضي وتستمر في أيامنا هذه، خارج إطار العلوم الاجتماعية ذات النمط الأوروبي. تدرس هذه المساهمة، انطلاقاً من مواد هندسية، الخطابات التي أنتجها بعض المؤلفين في مجال علم الكواكب (jyotiṣa)، سواء أكانوا معاصرين أم قدامى، حول العلاقة بين المعرفة التي يختصّون فيها وأشكال أخرى من المعرفة التي تعتبر صالحة أو غير صالحة، في المجتمع الذي يعيشون فيه.

لا تسعى هذه الصفحات لتحليل ممارسات المقارنة التي تختلف عن

تلك الرائجة في العلوم الاجتماعية فقط، بل إلى استجواب مقاربة أخرى تسيطر على التفكير الأنتروپولوجي حول الموضوع، بالرغم من تنوّع النظريات التي طُورت في هذا المجال. تقوم هذه المقاربة على بناء النقاش على النزعة العقلانية للمعارف حول التعارض بين العلم والدين والسحر[1]. وفيما حاز الأقطاب الثلاثة لهذه الثلاثية وتعريفها وكذلك العلاقات المتبادلة بينها، على اهتمام العديد من الدراسات والنقاشات، فقد قلّ الانتباه بالمعارف التي لم يكن بالإمكان أن تعالج من خلال هذه الأصناف، والتي تبدو «غير قابلة للتصنيف»، من وجهة نظر معرفية. يفتح علم الكواكب، باعتباره علماً يشمل الرياضيات وعلم الفلك وعلم التنجيم والعرّافة، والذي تطوّر ضمن التقاليد السنسكريتية، مسارات تفكير مهمّة. أما مادة بحثه فهي أنتروپولوجيا المعارف التي مَنحت، حتى الآن، انتباهاً زائداً عن الحد للظواهر السحرية والشعوذة (كاپفيرر، Kapferer، ٢٠٠٣). ويشكّل علم الكواكب، الذي يدرَّس في العديد من الجامعات الهندية، حتى مستوى الدكتوراه (jyotiṣa)، موضوع دراسة لا تعتبر غريبة ولا مختلفة. ويدفعنا نظامه المعرفي وشرعيته المؤسساتية إلى إعادة التفكير في التعارض القديم بين المعارف الحديثة والعقلانية من جهة، والمعارف السرية القديمة وغير العقلانية من جهة أخرى.

ستُعالج مسألة المقارنة بين المعارف هنا من وجهة نظر خاصّة، إنها وجهة نظر التوافق بين المعارف المتعايشة والمتنافسة، أي تلك التي تشارك في موضوع البحث نفسه، ولكنها تقدّم عنه شروحاً مختلفة. كيف تكون ردّة فعل العاملين الاجتماعيين المنخرطين في مسار المعرفة ضمن هذا الإطار؟ هل تعرِّض صلاحية معرفة صلاحية معرفة أخرى للخطر؟ هل يمكن لأنموذجين من المعرفة متنافسين أن يتساكنا باعتبارهما صالحين في الوقت

(١) لقد درس ستانلي ج تامبيا، Stanley J. Tambia، ١٩٩٠) جزءاً من التاريخ والأسئلة التي أثارتها هذه النقاشات.

نفســه، أم إنهما متناقضان بالضرورة؟ إن تعريف «المعرفة» المعتمد هنا يبدو واســعاً قدر الإمكان، ويتضمّن نظريات واختصاصات وصيغ معرفة، في الآن معــاً، إضافة إلى مجموعة من الكفاءات المنظمة والمتشــاركة ضمن مجتمع أو عدة مجتمعات. إن ما يميّز المعرفة في عملية حصر إشــكاليتها، ليس إذن موضوعها، بل الحكم الذي نطلقه على هذا الموضوع. وأهتم هنا بمســارات التقويم التي تعتمد على تحديد تشــابهات أولاً ثم فــروق بين المعارف. إننا بصدد تحليل بعض أمثلة مقارنة ما هو قابل للمقارنة، كي نســتجوب الطريقة التي نقرر من خلالها «القابلية للمقارنة» أولاً، و«التوافق»، بين مختلف نماذج المعارف، بعد ذلك.

تبين الأمثلــة الخاصّة بعلم التنجيم الهندي والتي ســنحللها، أن العلاقة بين المعارف المتداخلة والمتنافســة تُدرك، فــي الغالب، ضمن مصطلحات التكامل وليــس التناقض. إن النظريات المتنافســة نفســها تتعايش وتتراكم مــن دون أن تتنافر بشــكل تبادلي، علــى عكس الأنمــوذج الموصوف من جانــب توماس كوهن (١٩٧٢)، والمتعلّق بالثورات العلمية، حيث يميّز عدم الاســتمرار والقطع والتبديل، العلاقات بين الأنماط المتنافســة في الحالات المعالجة هنا. إن الأولية المعرفية لمعرفة ما على أخرى لا تتم بشــكل مطلق، وهي تُحدّد وفاقاً للسياق ونوع المشكلة المطلوب حلها. وعلينا، مع ذلك ألّا لا نفهــم هذا الموقف على أنه نوع من التســامح المعرفي، ولا باعتباره موقفاً هندياً خاصّاً تجاه «نزعة الإدماج»[1]. ليس هناك حالات «اســتبعاد»، فقط، بل

---

(١) من أجل نقاش حول مفهوم «نزعة الإدماج»، في حقل الدراســات الهندية، انظر اوبير هامر (Oberhammer) ١٩٨٣. يحتــوي هذا الإصدار على مقالة نشــرت، بعد وفاة پول هاكر (P. Hacker)، حــول مفهوم نزعة الإدماج باعتبارهــا ملمحاً مميّزاً للتقاليد الدينية والفلســفية الهندية، وكذلك حول ردود فعل فيلهيم هالبفاس (W. Halbfass)؛ وألبريشــت ڤيتزلار (A. Wezler)؛ وغيرهارد أوپنهامر، الذين اعترضوا، ببراهين قوية، على الفكرة التي تقول إن نزعة الإدماج هي إحدى ميّــزات الفكر الهندي، وأعتقد، وأنا موافق بشــكل تام على هذا الرأي النقدي، أن مفهوم نزعة الإدماج يمكن أن يكون مفيداً في توضيح الاستراتيجيات المعبأة في الحالة الخاصّة بعلم الكواكب.

يستجيب الموقف الداعي إلى التصالح لاستراتيجيات تسعى إلى تأمين إنقاذ معرفة وأخصائيين يمارسونها. ونلاحظ، في الواقع، أن علم بلاغة التصالح قد استُدعي، بخاصّة، لمواجهة المعارف المسيطرة التي تستطيع أن تزعزع شرعية علم ما. ويقوم برهاني على توضيح أن التحالفات المعرفية لمنظّري علم التنجيم مع معارف أخرى لا تشجع، فقط، على انقاذ هذا العلم، في الهند، بل تسمح بشرح شعبيته المتنامية باعتباره لغة تجمع بين العلم والدين.

ويمكن للممارسات المقارنة بين المعارف، في ما يخص علم التنجيم الهندي، أن تُدرك عبر تعدّدية المصادر، مثل أدب التنجيم السنسكريتي ووثائق المرحلة الاستعمارية وخطابات المنجّمين والباحثين المعاصرين. وتشكّل مختلف نماذج المصادر، ضمن إطار هذه الدراسة، مدوّنة متناسقة بالقدر الذي تسمح لنا هذه النماذج بالفهم الأفضل للبعد الإيديولوجي للخطابات والممارسات المعاصرة. إن المقالات السنسكريتية التي نذكرها، في الواقع، هي تلك التي تسيطر، حتى في أيامنا هذه، في الممارسات المهيمنة لدى المنجّمين، تلك المقالات التي تُدرس في الجامعات والتي يرجع إليها بشكل منتظم في خطابات المنجّمين وكتاباتهم اليوم. وتسمح لنا المصادر الاستعمارية، في الوقت نفسه، وحتى لو لم تكن معروفة بشكل مباشر من الممارسين المعاصرين، بتنظيم المعطيات الإتنوغرافية وفهم الظواهر المعاصرة على ضوء مسارات تاريخية.

تفصل هذه المساهمة علم النجوم أو علم الأبراج عن مختلف الفروع التي تشكّل علم الكواكب - الرياضيات (gaṇita) وعلم الفلك (siddhānta) وعلم التنجيم (horā ou phalita) والعرّافة (saṃhitā). ونقصد بذلك، في الواقع، الفرع الذي يمتلك عدداً كبيراً من الممارسات العملية في حياة الهندوس، والذي يضطر، بشدة، «للتعايش» مع معارف أخرى، بسبب ذلك. وسنرى، مع ذلك، أن من الصعب فهم الإستراتيجيات المعرفية المعدة في إطار علم التنجيم إذا ما أهملنا العلاقة الوطيدة التي تربط هذا

الفرع بالاختصاصات الاخرى لعلم الكواكب، بخاصّة وأنها ضرورية لتأهيل المنجّم، الآن كمـــا في الماضي. من المفيد، إذاً أن نكمل تحليلنا، من خلال أمثلة عدة مســـتقاة من ممارسات المقارنة التي تمت في إطار الاختصاصات الأخرى لهذا العلم.

المعارف القابلة للمقارنة

تدعو ريتا أســـتوتي (Rita Astoti)، وجوناتان باري (J. Parry)، وشارل ســـتافورد (Ch. Stafford)؛ فـــي كتابهم مســـائل الأنتروپولوجيا، ، ٢٠٠٧، المستوحى من أعمال موريس بلوك (M. Bloch)، علماء الأنتروپولوجيا إلى العودة إلى المسائل الأكثر بساطة، والجوهرية مع ذلك، التي تنشط هذا العلم، وقد تم استبعادها، في أغلب الأحيان، من خلال الإفراط في النقاشات النظرية التي احتلت واجهة المشـــهد الأكاديمي. إن هذه المســـائل التي تســـتجوب، بطريقة بسيطة ومباشرة، الطبيعة والوجود البشريين، ذات أهمية حيوية بالنسبة للأنتروپولوجيا، بالقدر الذي يهتمّ بها الباحثون وكذلك الطلاب والمستجوبون في الميدان – فهي تجمع بذلك حيوية التبادلات وتجديد الأفكار. ووفاقاً لما جاء في الكتـــاب، لا يحق، إذن، لعلماء الأنتروپولوجيا الامتناع، عن الاهتمام بالأســـئلة التي يثيرها غير الأنتروپولوجي بشـــكل منتظم، في مختلف مناطق العالم، مثل: «ما الذي ســـيحصل بعد ذلك؟ لَمَ العالم على ما هو عليه؟»، «لَمَ بعض الأشـــخاص أقوياء؟»، «كيف نعرف ما هو صحيح؟»، إنها التعابير التي تتطابق مع عناوين بعض المساهمات في هذا المؤلف.

إذا بـــدا أن الأنتروپولوجيـــا المعاصرة، لا تهتم إلّا قليـــلاً بهذا الأنموذج من التســـاؤلات، وفاقاً لأقوال صناعها، فإن منجّمـــي بيناريس (Bénarès)، يواجهونها يومياً، في أثناء استشارات زبائنهم لهم: «قلْ لنا أيها المنجّم ما الذي سيحدث؟ (guruji, batāye, kyā hogā?) «لِمَ تسير الأمور على هذا النحو؟» (kyõ esā ho rahā hai?)، «ما سبب ذلك؟» (iskā kāran· kyā hai?). تعود

هذه التساؤلات، في الغالب إلى الصعوبات التي نلاقيها بخصوص الزواج أو الصحة أو المال أو العمل أو الأطفال، ويقدّم المنجّمون عليها إجابات ليس من خلال بناء تشخيص فقط - ما نوع المشكلة التي نواجهها، ما سببها، كم من الزمن ستستمر - بل ومن خلال وصف العلاج كي يتحسن وضع الزبون أيضاً.

لا تجد هذه الأسئلة الأساسية حول الوجود الإنساني، مع ذلك، ونتيجة لطبيعتها الشمولية، من جواب حصري في علم التنجيم. ففي بيناريس، كما في أماكن أخرى من الهند، هناك تعدّدية في أنظمة شرح القدر البشري. ويستطيع الناس، من أجل الحصول على نصائح وعلاجات، استشارة سلسلة متنوّعة من الأخصائيين، بما في ذلك الرهبان (purohit) أو المنجّمين (jyotiṣī) أو الزعماء الروحيون والرقاؤون وقادة الطقوس (التنترا) (مجموعة معتقدات وطقوس مشتركة بين الديانات الهندية تعتبر أن الخلاص يتم بمعرفة قوانين الطبيعة)، أو الأطباء، ويقوم كل من هؤلاء المحترفين، في هذا المجال، باستنفار طرائقه التشخيصية والتأويلية. لا تستبعد هذه اللغات الخاصّة بعضها بعضاً بشكل تبادلي، وتجد نفسها مجتمعة غالباً في الممارسة، كما يبيّن ذلك عدد كبير من الدراسات الإتنوغرافية التي تعالج تنوّع «مصطلحات الألم» (نيشتر، Nichter، ١٩٨١، ٢٠١٠)، «والاستدلال متعدّد الأشكال» (كار، Khare، ١٩٩٦)، وأنواع الواقع المتعدّدة (تامبيناه، Tambiah، ١٩٩٠). تُستنفر هذه المصطلحات جميعاً، بطريقة متزامنة أو متتابعة، في السياق الآسيوي الجنوبي، من أجل شرح الشكوك التي تكتنف الوجود وصعوباته وحلّها. وتستخدم عالمة الأنتروبولوجيا، شيريل دانييل (Sheryl Daniel)، استعارة «علبة الأدوات» للتعبير عن الطريقة يختار بها العاملون الاجتماعيون بين مختلف أنظمة تفسير الشر في «تاميل نادو» (جنوبي الهند». وهي ترى، كما يرى آخرون عملوا على هذه المسائل، وفاقاً للسياق وأنموذج المشكلة المعالجة، أن الأفراد يستخدمون علم الفلك الأكثر انسجاماً مع حاجاتهممن دون أن ينشغلوا، بالضرورة، بالانسجام والتوافق بين مختلف أنظمة الشرح.

ومـــع ذلك تفضّل غالبية الدراســـات التي تهتم بأنظمة التعدّدية الســـببية والعلاجيـــة في مناطق الجنـــوب، كما غيرها، وجهة نظـــر الزبون المريض، ونادرة هـــي الأعمـــال الأنتروپولوجية التي تأخـــذ في الاعتبـــار وجهة نظر المختصيـــن وأصحاب النظريات، مـــا يؤدي إلى معالجة أكثر عمقاً لمســـألة الطريقة التي تدرك فيها العلاقات بين المعارف. وبعيداً من أن تسير الأمور من نفســـها، واقعياً، فإن التعايش بين عدة أنظمة تمثيل للعالم وتفسير له، قد شكّل محور خطابات وتفكير ونقاشـــات. وقد اســـتخدمت في ذلك استراتيجيات تقويـــم ومفاوضات وتصحيح من أجل تحديد علاقات متناســـقة وتراتبية بين علـــوم كونيات نزاعية ضمنـــاً، من خلال بناء علاقات مشـــاركة أو تنافس بين المختصين.. يشـــكّل علم التنجيم، بســـبب تاريخه واســـتخدامه الاجتماعي ووضعـــه المعرفـــي، مختبراً ممتازاً مـــن أجل ملاحظة الطريقـــة التي يتم من خلالها وضع نظرية الفرق والتشـــابه بين المعارف. ففـــي النصوص القانونية السنســـكريتية، كما في الخطابات المعاصرة، تتم المقارنة بين التنجيم وعدد من نمـــاذج المعرفة، من بينهـــا العلم الحديث والطب الحيـــوي، وذلك منذ المرحلة الاســـتعمارية. ونستطيع بذلك تحديد ما يشـــبه أصنافاً من المعارف التي خضعت لعمليات مقارنة: علوم التنجيم من جهة، والتقنيات العرّافية من الأنموذج «الملهم» التي مارســـها العرّافون أو قادة طقوس آخرون، ونظريات القدر الإنســـاني الأخرى التي تطـــوّرت في أحضان البراهميـــة، ومنها نظرية كارما، بخاصّة (Karma القدرية أو الجبرية في الديانات الهندية)، والنظريات الطبيـــة، بخاصّـــة الأيورفيـــدا: āyurveda، وعلـــوم الكـــون الموصوفة في (الأبحاث الأســـطورية) (البورانا Purāṇa) والعلم الحديث والطب الحيوي. تبين ممارســـة المقارنة المتعلّقة بهذه المعارف المختلفة، أن هناك معايير عدة «للقابلية للمقارنة»، وأن علاقـــات القابلية بين التنجيم والمعارف الأخرى لا ترتبط بالضرورة بالمعايير المعرفية.

غير أن من المهم الإشـــارة إلى جانب منهجي، قبل الشـــروع في تحليل

مختلف هـــذه الحالات. لا تحمـــل المقارنة، في المجـــال المدروس، نزعة تعميمية ولا تصنيفية، بل تســـعى إلى بناء علاقة خاصّة-تشابه وتكامل وتفوّق وتناقض، إلخ- بين علم التنجيم والمعارف الأخرى. ســـوف لن نحلل مقارنة «علميـــة» بين كيانات، من خلال نظرة، لنظهـــر المتغيّرات والثوابت من أجل تحديـــد قوانين الطبيعـــة أو الثقافـــة أو المجتمع. لا تعتبر ممارســـة المقارنة «طريقة» نعالج من خلالها الوقائع اللغوية أو الثقافية أو الاجتماعية. إنها تتبع، بالأحرى «النقد» بمعناه الأصلي، بالقدر الذي تسعى فيه إلى الحكم على قيمة معرفة، وعلى أناس يمارســـونها، انطلاقاً من وجهة نظر محدّدة. أن من يقارن، أي المنجّـــم، يتماهى، بشـــكل كامل، مع أحد أطـــراف المقارنة، أي مع علم التنجيم، كما أن انحياز وجهة نظره معروف بشكل مُسْبق.

كوكبات المعارف

يفرض موقع علم التنجيم نفسه على أنه ضرورة في علاقته مع معارف أخرى، كما يرى مؤلفو أولى مقالات علم الأبراج السنسكريتية. لقد أُدخلت نظرية الأبراج (jātakaśāstra) إلى الهند، في القرون الأولى من تقويمنا، في أثناء ترجمة بعض مقالات علم الأبراج الاغريقية إلى السنسكريتية (پنغري، Pingree، ١٩٧٨. ويبني علم الأبراج هذا شرعيته، على أصوله الأجنبية وأصله المتأخر نسبة إلى معارف أخرى براهمية قامت منذ المرحلة الڤيدية، ضمن كوكبة من المعارف والممارسات القائمة. وتؤكّد هذه الاهتمامات، بوضوح، مؤلفاتُ عالم الفلك والتنجيم ڤاراهاميهينا (القرن السادس) (Varāhamihira)، التي اعتبرت أساسية في هذا المجال، ولا تزال تدرس، في أيامنا هذه، في برامج الدراسات الجامعية. ونختار هنا ثلاثة مقاطع معروفة جداً لدى منجّمين معاصرين، حيث يجري الحديث عن العلاقة بين علم التنجيم وأشكال أخرى من المعرفة. تثير هذه المقاطع أسئلة لا تزال ملحّة، وتسمح بفهم الرهانات المرتبطة بالعلاقات بين المعارف، حتى لو كان السياق

الاجتماعي والتاريخي الذي أنتجها، مختلفاً تماماً وبشكل جذري عن السياق الهندي المديني المعاصر.

يرسم الفصل الثاني من كتاب برهات سامبيتا (*Bṛhat – Saṃbita*) لمؤلفه ڤاراهاميهينا – ذلك العمل الموسوعي الذي يعتبر المرجع الثابت في عالم العرّافة – صورة المنجّم المثالي، من خلال الإشارة إلى وصوفه الجسدية وكفاءاته الفكرية (پانـدي، Penday، ٢٠٠٥). ويطالب المؤلف، ضمن هذا الإطار بشرعية المنجّم البراهمي، عبر الإشارة إلى معارف أخرى وأخصّائيين آخرين قريبين منه وبعيدين منه، مشابهين له ومختلفين عنه، في الوقت نفسه. يرى فاراميهيرا، في المقام الأول، أنه يجب تقدير المنجّم لأنه يتمتّع بجميع الكرامات، حتى لدى «البرابرة» (يستعمل هنا مصطلح mleccha التي يترجم غالباً بالمنبوذين)، ويقصد هنا الإغريق (yavana):

إن الإغريق برابرة بالطبع [ومع ذلك] فإن هذا العلم [التنجيم] قائم لديهم [طالما] أنهم [المنجّمون] يُحترمون مثل الحكماء (ṛṣi) [لدى الإغريق]، لذلك حريّ بعرّاف منجّم براهمي [أن يُحترم].

إذا كانت هذه الفقرة تقيم تقارباً أو تطابقاً بين المعارف التي يستخدمها أخصائيون متباعدون – المنجّمون الإغريق والبراهميون – فإن النص التالي يضع مسافة بين المعارف التي يجب أن ينظر إليها، من وجهة نظر ڤاراهاميهيرا، على أنها متعارضة ومتناقضة، رغماً عن أنها تبدو متقاربة ومتشابهة:

يجب ألّا نستشير أبداً من يحصل على تنبؤاته من خلال [أساليب] السحر والخداع (kuhaka) والمس (āveśa)، أو عن طريق الأشباح (pihita) أو لأنه سمع [النصائح] بأذنيه (karṇa-upaśruti) إن شخصاً مثل هذا ليس عرّافاً منجّماً (daivavit).

تثير الفقرتان الأسئلة الأساسية المتعلّقة بالمنجّمين المعاصرين: سؤال حول الأصول وحول تميّز المعرفة التي يمارسونها من جهة، وسؤال حول الفرق بين علم التنجيم وأشكال اخرى من العرّافة التي تمارس في المجتمع

الهنـدي. لا تثار المقارنة مـع «تنجيم الآخرين» اليوم بالطريقة نفسـها، فقد أصبحت الرهانات المرتبطة بخصوصية المنجِّم الهندي، في علاقته مع تنجيم الآخرين، كبيرة. لقد أصبح التنجيم الهنـدي معروفاً، من الآن فصاعداً، لدى الجمهـور العريض (في الهند، وكذلك في الولايات المتحدة وأوروبا) تحت اسم «التنجيم الفيدي»، من دون أن تتم الإشارة إلى أصوله الإغريقية البابلية، أي إلى جذوره المشـتركة مع صيغة ما يسمى «علم التنجيم الغربي». إن نعت «فيدي» - المرادف لـ «قديم»، «إلهي»، «روحي»، «أبدي»، «موحى به» - ليس علامة أصالة فقط «صنـع في الهند»، وضمانة الأرباح التجارية، فهو يشـير، أيضاً، إلى العلامة الإيديولوجية التي وضعها الحزب القومي الهندوسي لغاية تطوير «العلوم الفيدية» ضمن المؤسسات التربوية الهندية (انظر في ما بعد).

وتبدو الرغبة في التمييز بين علم التنجيـم البراهمي، ونماذج أخرى من المعرفة، أكثر وضوحاً أيضاً، في حالة التعارض مع الممارسـات الغيبية ذات الأنموذج «الملهم» التي تقوم علـى ثقنيات المس، إنها صيغة عرّافية علاجية معروفة جداً في آسيا الجنوبية. وعلى الرغم من أن المس يشكِّل، فعلياً، جزءاً من «تقاليد سنسـكريتية كبرى»، فإن يسـتمر، في أيامنا هـذه، على اعتبار أنه تصرّف خاصّ بالطبقات الدنيا والأميين، كما أوضح ذلك سـميث (٢٠٠٦) بالتفصيـل. إن التنبيه الـذي وجهه ڤاراهاميهيرا إلى قرائه، يأخذ اليوم شـكل التنديد بالممارسـين مثل الرقّائين (ojhā-sokhā) ومديري الطقوس التانترا، الذين لا يُعتبرون سوى «مشعوذين» (dhūrt) ينشرون معرفة قائمة على الجهل (avidyā, ajñāna) والتطيّـر (andhaviśvās). يعجـب زبائـن المنجّمين، المنتمين، بشـكل أساسي لعائلات الطبقتين الوسـطى والعليا، والذين اتبعوا دراسـات عليا، والقادرين على دفع الثمن الباهظ إلى حد ما للاستشارة، بلغة الأبراج التي تستخدم السنسكريتية وكذلك بالحسـابات الرياضية والتقانات الحديثة (الحواسيب والبرمجيات واللوحات)، المستخدمة في الاستشارات. ويعتبر علم التنجيم، في نظرهم، إذن، معرفة (sāstrik) أساسـية (قائمة على

sāstra هي أبحاث سنسكريتية، أي على معرفة موسوعية وعلمية)، و«علمية» مختلفة جذرياً عن المعارف الأخرى العرّافية التي تعتبر «شـــعبية» (laukik) ومزيفة وغير عقلانية. وســـواء ارتبط الأمر بالتصوّرات أو بالممارسات، تبين ملاحظة الاستشـــارات التنجيمية أن الجسور التي تربط علم التنجيم والعرّافة بالوســـطاء والملهمة، عديدة، وأن التعارض بين هذين الشـــكلين من المعرفة يرتبط بإرادة تأكيد التمايز الاجتماعي أكثر من ارتباطه بالاختلافات الإدراكية الجوهرية.

لننظر، الآن، إلى الفقرة السنسكريتية الثالثة (٣،٢) التي تعالج، هي أيضاً، مسألة شـــرعية المعرفة التي يســـتخدمها المنجّمون، في علاقتها مع معارف أخرى. نحن هنا أمام العلاقة بين نظرية الأبراج ونظرية القدر (الكرما):

> يكشـــف هذا العلم (الأبراج) نضوج الأفعال الجيدة والسيئة (karman) التي تتراكم في حياة أخرى مثل مصباح يكشف الأشياء في الظلام.

يظهر هذا النص، مع تغيّرات أســـلوبية، فـــي معظم المقالات المعتمدة في علم الأبراج، وكذلك في خطابات المنجّمين المعاصرين الذين يؤكّدون أن علم الأبراج والتشـــكّلات النجمية التي ترافق الـــولادة، تضيء، (dṛṣṭa) مثـــل مصباح، الثمار «غير المرئية» (adṛṣṭa) للأفعال التي تتم في الســـنوات الســـابقة. إن «اســـتعارة المصباح هذه»، ذات أهمية حيوية لأنها تبنّي علاقة التوافق والتكامل بين نظريتين حول القدر الإنســـاني، معترف بصلاحيتهما الواحدة والأخرى، وباســـتقامتهما ضمـــن الثقافة البراهميـــة، إلّا أن هاتين النظريتين ذات طبيعة نزاعية في جوهرهما، من وجهة نظر إدراكية. إذا كانت الكواكب تشـــرط السلوك البشـــري، كما تقول بذلك الاستدلال التنجيمي، فكيف نشرح الفكرة المتمثّلة في عقيدة القدر، والتي تعتبر أننا مسؤولون، من خلالها، أخلاقياً، عن أفعال نقوم بها، ونحدّد بذلك مستقبلنا؟

تزيـــل «صيغة المصباح» هذا الإحراج، من خلال التأكيد أن علم التنجيم ونظرية القدر ليســـا سوى لغتين وطريقتين مختلفتين لقول الشيء نفسه. ليس

علم التنجيم في الواقع، سوى النسـخة «المكشوفة» لمذهب القدر. ويجب ألّا تدهشنا إرادة المصالحة المعرفية هذه، إذا اعتبرنا أنه، في اللحظة التي دخلت فيها نظرية الأبراج الهند، كان مبدأ التقمّص يشكّل جزءاً من المذهب البراهمي، ولا يمكن لمخترعي علم الأبراج الساعين إلى الشرعية إلّا الاعتراف بصلاحية هذه النظرية.

إن التناسق الذي أقامه الكتاب القدامى بين نظريتي القدر البشري تخدم أيضاً مصالح المنجّمين المعاصرين الذين يستطيعون الكلام من دون انقطاع عن تأثير كوكبي لطقوس تهدئة الكواكب، من دون أن يقلّلوا، مع ذلك، من فعّالية نظرية التقمص متسلحين بسلطة هذا التعبير. وبعيداً من المقطع المقتبس، فإن البعض يستدعي أيضاً مرجعية مقالة سنسكريتية من العصر الوسيط (القرن الرابع عشر)، تحمل عنوان الڤيراسيماڤالوكا (Vīrasiṃhāvaloka)، وهي ترى في تنوّع النظريات حول الإنسان غنى بدل أن ترى فيه مشكلة. تقوم هذه المقالة التي طبعت مؤخراً في بيناريس مع ترجمة بالهندية (پاراشارا، Parashara ،٢٠٠٧)، على تمرين مقارن بحت يسعى إلى إيضاح كيف يمكن أن تُفسّر الظاهرة نفسها بطرائق مختلفة وفاقاً للمقاربة النظرية التي تعالج من خلالها. لقد خُصص كل من الواحد والسبعين فصلاً التي تتألف منها، لمرض (roga) يحلَّل، على التوالي، من وجهة النظر التنجيمية (jyotiḥśāstra)، والنظرية المعيارية الدينية الهندوسية (dharmaśāstra) والنظرية الطبية «الأيورڤيدية» (āyurvedaśāstra). وتنسب الأمراض وفاقاً للمقاربات المعدّة من هذه العلوم الثلاثة، وبشكل تتابعي، أيضاً، إلى تشكيلات كوكبية (graha-yoga) غير ملائمة في لحظة الولادة، وإلى نتائج الأعمال التي تتم في الحيوات السابقة (karmavipāka/ نضج الأفعال)، أو إلى الخلل في التوازن بين الأمزجة الثلاثة (doṣa)، الهوائي والغاضب والهادئ. تبين المقالة أيضاً كيف تتنوّع الأسباب وكذلك العلاجات بشكل جوهري من نظرية إلى أخرى: وهكذا إذا كانت العلاجات النجمية تقوم بشكل أساسي

على إجراءات طقسية للاستعطاف، أو « التســكين» (śānti)، فإن العلاجات القدرية (karmavipāka) تهتم، بالأحرى، بالإجراءات الطقســية للاستغفار، (prāyaścitta) وتقوم (الأيورڤيدية) على اســتخدام المواد الطبية (oṣadhi) والعلاجات الدوائية (المقيئة أو المســهّلة، إلخ). يبدو أن المبدأ التكاملي بين المعارف التي يشكِّل جوهر **الڤيراســيماڤالو كا** قد أدمج مع عمل المنجّمين، ذلك أن هؤلاء لا يقومون فقط باستفراد مفاهيم مأخوذة عن نظرية «الأيورڤيدا» أو «الكرماڤيپكا»، في أثناء التشــخيص، بل إنهم لا يتردّدون عند الضرورة في إرسال مرضاهم إلى زملائهم الأطباء «الأيورڤيديين» أو الكهان المحلّيين من أجل تطبيق طرائق تشخيص وعلاج أخرى.

تبين مجموعة الأمثلة المذكورة أن المســاكنة بيــن المعارف المتناقضة ضمنياً، والتي تعتبر جميعاً سنســكريتية وبراهمية أيضاً، تُدرك بشكل أساسي، ضمن إطــار مصطلحات التكامل بــدل التنافس. إن التنافــس وعدم التوافق يتدخّلان فــي حال المعارف التــي تمارس من جانــب اخصّائيين من أنظمة مختلفة، بالرغم من أنها تكون متشــابهة جداً، أحيانــاً. ومع ذلك، فإن الأمثلة المذكورة تتيح، لنا، بخاصّة، أن نرى أن التعايش بين المعارف المتنافســة، أي بين تلك التي تعالج موضوع البحث نفسه، ليست غائبة ولا متروكة للمصادفة. كما تدّعي ذلك، العديد من الدراســات التي ترى فــي «الفكر الهندي» فكراً صوفياً غير عقلاني، يترك الحرّية للتناقض بين المتعارضات. ســيطور الجزء الأخير من هذه المســاهمة هذا البرهان من خــلال المقارنة بين علم التنجيم والتصوّرات الأخرى للكون.

الكونيات (غير) المتوافقة

يتســاءل الشــاعر وكاتب المقالات والمترجــم أ.ك. رامانوجان (A.K. Ramanujan) ذو الأصــل الهنــدي، والمقيــم في الولايــات المتحدة، منذ دراســاته الجامعية، في مقالة شهيرة تحمل عنوان: «هل هناك طريقة هندية في

التفكير؟» (١٩٨٩)، عن إمكانية تحديد ملامح تميّز «الفكر الهندي». ويستند في تفكيره هذا، بشكل واضح، إلى تساؤلات أثارتها لديه، منذ شبابه، صورة الأب، وبخاصّة، المفارقات التي تعايش معها، هذا الأخير، بصفاء. إن والد رامانوجان، المتحدّر من عائلة براهمية تامولية مستقيمة، كان أستاذ رياضيات معروفاً، مرتبطاً بالشبكات الدولية العلمية وملتزماً بالتبادلات المنتظمة مع زملائه الإنكليز والأميركيين. ومع ذلك، فقد كان منجّماً محترماً، وخبيراً يكتب أبراجاً مليئة بالاقتباسات السنسكريتية، كما شكّل جزءاً من حلقة ضيقة من الفلاسفة المنجّمين. يتساءل ابن رامانوجان كيف يمكن لأبيه-ومثله العديد من الهنود-أن ينضم إلى نماذج معيارية عقلية متناقضة، العلم الحديث وعلم التنجيم، من دون الاهتمام بالتناقض الذي ينتج من ذلك. وفي الجواب على هؤلاء الذين يرون في هذا الموقف نأياً عن المنطق والفكر النقديين، يقترح، مستعيناً بأنموذج مأخوذ من علم اللغة، قراءة مرجع هندي حول قواعد العقلانية «المتأثّرة بالسياق»، بدل القواعد الشمولية أو «التي لا تهتم بالسياق»، وتسيطر في المجتمعات المسيحية الديمقراطية المطالبة بالمساواة.

لقد استطاع رامانوجان، بفضل عبقريته الأدبية، إضافة إلى نوع من الحرّية الشعرية، أن يسمح لنفسه بمحاولة القيام بتعميمات على «الطريقة الهندية في التفكير»، لم تكن متاحة لعالمة إتنولوجيا، متخصصة بالهند (إضافة إلى أنها كانت تنتمي إلى مرحلة ما بعد الأنتروپولوجي الفرنسي دومون). وآمل مع ذلك، باستعادة تساؤل رامانوجان وتطويره، لأنه يمس جانباً أساسياً من ممارسة علم التنجيم، منذ المرحلة الاستعمارية حتى يومنا هذا: إنه التعايش، لدى المختصين، كما لدى المؤسسات الجامعية، بين هاتين الصيغتين من العقلانية اللتين تعتبران متعارضتين في الغرب: علم التنجيم والعلم الحديث.

من المناسب أولاً أن نشير إلى أن مسألة الانسجام بين علوم الكون المختلفة لا تظهر للمرة الأولى، في المرحلة الاستعمارية، وأنها لا تنتج من اللقاء بين إداريين بريطانيين وعلماء هنود. إنها حاضرة تماماً، منذ قرون

ســابقة. وتقدّم حالة مثلى عن ذلك، من خلال التعايــش منذ الألف الأولى، بين أنموذجين عن وصــف الأرض والكون، اللذين يعتبران، رغماً عن الفرق الجوهري بينهما، صالحين وحقيقيين، في التقاليد البراهمية. ونقتصر على ذكر عنصرين أساســيين منهما، هناك علم الكون «الأسطوري»، من جهة، والذي تروج له النصوص المقدّســة مثل البورانا (Purāṇa)، حيث توصف الأرض على أنها أسطوانة ضخمة مسطحة في وسطها جبل، تعلو هذه الأسطوانة سبع ســماوات فوق ســبع أراضٍ، في عالم عمودي، بيضوي الشــكل؛ ومن جهة أخرى، هناك علم الكــون «العلمي» لعلماء الفلك وعلماء التنجيم الذي يقوم على ملاحظات موصوفة في مقالات تسمى «سيدهانتا» (siddhāntha) والتي ترى أن الأرض كرة ثابتة ذات أبعاد متواضعة نسبياً، في عالم مؤلف من كرات متركّزة حيث تدور الشمس والقمر والكواكب (يستخدم النموذجان وحدات القياس نفســها، ومن الممكــن المقارنة بينهما بســهولة). وكما يوضح ذلك مينكوفسكي، Minkowski، ٢٠٠١)، يتساءل العلماء حول العلاقة بين هذين النظامين، وحــول الإمكانية المحتملة للتوفيق بينهما، مســتندين إلى براهين تقنية أحيانــاً، وعقائدية، أحياناً أخرى. وقد قام نقــاش حقيقي بدءاً من القرن السادس عشــر، بين مفكرين يؤكّدون عدم الانسجام بين هذين الأنموذجين، وآخرين يدافعون عن انسجامهما (أو غياب كل تناقض بينهما).

لقد اســتمر هذا النقاش، وزاد تعقيداً، في الفترة الاستعمارية، حتى انتشر وبشكل تدريجي، أنموذج تصوّر ثالث للكون، أي أنموذج كوبرنيك، في الهند من خلال الحــكام البريطانيين. يصبح تحديد أنمــوذج كوني متفوّق، ضمن هذا الســياق من التعدّدية الكونية والسيطرة الاستعمارية، موضوعاً للرهانات السياسية بين الفلاســفة الهنود، كما بينهم وبين المستعمرين في القرن التاسع عشــر. وعلى الرغم من أن تصوّر الكون الذي نقله الإنكليز، من خلال قيمته الشمولية المزعومة، يستبعد إمكانية وجود علوم كون أخرى حقيقية وصالحة أيضاً، ويفرض، إذاً، نفســه، على أنه «فكرة وحيدة»، بشكل أساسي، فإن تلقّي

هذا التصوّر، في الهند، قد أدى إلى مماحكات فكرية مهمّة. وقد ساهمت بعض الخطابات والنظريـات، في إبداع مناطق تواصل معرفية بين «العلم الحديث» و«العلم النجمـي». وعلى عكس ما يمكن أن نظنه، لـم تُعد هذه النظريات، ضمن جزء من المجتمع، بعيداً من كل شكل من الاعتراف المؤسساتي، بل تم الدفاع عنها، على العكس من ذلك، من جانب أخصّائيين مشـهورين يعملون ضمن مؤسسات راقية. ولا يمكن لهذه النظريات أيضاً أن تختزل في علاقات تراتبية باتجاه وحيد، حيث يسعى الفلاسفة الهنود إلى تكييف عملهم مع العلم الحديث، غير أن بالإمـكان، أحياناً، أن تعدّ هـذه النظريات ضمن الحلقات الفكرية البريطانية.

ذلك هـو حال النظريـات الطبّية التي نشـرها، بين القرن الثامن عشـر والنصف الأول من القرن التاسع عشر، مثلاً، أطباء بريطانيون يقيمون في الهند، ودُرسـت من جانب هاريسـون (٢٠٠٠). ففي فترة لم يعد الطب البريطاني يمنـح أية مصداقية للنظريات التنجيمية، إلّا في حالات اسـتثنائية نادرة، أكثر الأطباء المقيمين في المسـتعمرات، من ذوي التأثير والتقدير في الوطن، من التجارب من أجل إثبات أن الشـمس والقمر والكواكب، بدرجة أقلّ، تحدث تأثيراً على الصحة البشـرية. لقد جَمعت نظرياتهم المعدة، في هذا السـياق، أي فـي المناطق المدارية، حيث يولي الطب أهميـة كبرى للعوامل المناخية والبيئية، بين مبـادئ الفيزياء الميكانيكية ونظرية الجاذبية النيوتونية، والأفكار المستوحاة من التقاليد الطبية المحلية. وأدمجت هذه النظريات، القائمة على فكرة أن الإنسـان، مثل المد والجزر، يتأثـر بحركة الكواكب التي تدور حول الأرض، بسبب التأثيرات المغناطيسية أو الجزيئية التي تحدثها هذه الكواكب، بين المبادئ الأساسية لعلم التنجيم، من خلال تكييفها مع الفيزياء الكيميائية. وبقول آخر، لقد ظهر «علم الفلـك الطبي» الذي أعدّه هؤلاء الأطباء على أنه حل معرفي وسط، أي حقل تفاهم بين «علم التنجيم الطبي» الشعبي في الهند والفيزياء الميكانيكية ذات النمط النيوتوني.

لقد جرت محاولات توفيق وتكييف بين المقاربات الكونية المختلفة في العهد الاستعماري. وتعد التجربة التربوية التي قام بها الحاكم البريطاني ويلكنسون (Wilkinson)، مثالاً معروفاً جداً. لقد أنشأ هذا الرجل، عام ١٨٣٩، مدرسةً استخدم فيها تعليم المقالات الفلكية السنسكريتية أداة تأهيلية لتحضير «زرع» للعلم في الهند (ويلكنسون، ١٨٣٤)[1]. وعلى الرغم من الفروق الجوهرية بين الأنظمة التي تركّز على الأرض وتلك التي تركّز على الشمس، فقد اعتبر علم الفلك الذي أعدّه علماء الفلك الهنود، بشكل واقعي، أكثر قرباً من علم الفلك الأوروبي من علم الفلك الوارد في المقالات الدينية مثل (البورانا)، من وجهة نظر منهجية وإدراكية، وقد جرى تشجيع تدريسه بقوة. ويظهر هذا الموقف، أيضاً، في تاريخ الجامعة السنسكريتية في بيناريس التي أُنشئت عام ١٧٩١، من جانب الإنكليز، تحت اسم «المدرسة السنسكريتية»، حيث كان العلم الكوكبي، من بين قائمة التعليم الأساسي الذي أعدته لجنة الإدارة (نيكولس، Nicholls، ١٩٠٧).

يبين تاريخ هذه المؤسسة، في القرن التاسع عشر أيضاً، وجود نزاع معرفي بين الإداريين البريطانيين والفلاسفة البراهميين، حول شرعية علم التنجيم، أحد الفروع الرئيسة للعلم النجمي. لقد أرادت السلطات الاستعمارية، في الواقع، منع هذا التعليم الذي يتبع، في رأيهم، التطيُّر الباطل، ويشكِّل عائقاً في وجه تعلم «المعرفة المفيدة» الوحيدة، أي العلم. وأيّد العلماء الهنود، من جهتهم، شرعية هذه المعرفة -التي لا تنفصل، في رأيهم، عن الفلك والرياضيات المقدرة لدى المستعمرين- وكذلك «فائدتها الجوهرية باعتبارها مصدر دخل للبراهميين، الذين كانوا يستشارون، بشكل منتظم، باعتبارهم علماء تنجيم (نيلكسون، ١٩٠٧). وبالرغم من أن السلطات الاستعمارية قد توصّلت إلى فرض وجهة نظرها من خلال حذف علم التنجيم من المنهاج الأكاديمي للمدرسة السنسكريتية، بدءاً من عام ١٨٤٥، فإن النقاش حول

---

(١) انظر، حول هذه التجربة التربوية بيلي (١٩٩٦)، ودودسون (Dodson) (٢٠٠٧).

العلاقة بين هذا العلم والعلم الحديث، قد اســتمرّ إلى يومنا هذا، وذلك على مستوى المقامات الحكومية، والرأي العام والأخصّائيين.

لقد أحدثت سياسة الحزب القومي الهندي (بهاراتا جاناتا بارتي) الحاكم الذي حكــم الهند بين ١٩٩٨ – ٢٠٠٤، منعطفاً تاريخياً. فقد مول، بواســطة الوكالة الرئيسة للصناديق الحكومية من أجل البحث والتعليم العالي، تأسيس أقســام التنجيم الڤيدي في حوالى عشــرين جامعة هندية، فــي بداية الألفية الثالثة، مصرّاً على الطابع «العلمي» للتنجيم. لقد أثارت هذه السياسة فضيحة في الأوساط العلمية والفكرية لدى اليســار الهندي، وكذلك لدى الحركات العقلانية التــي تدين «الصفة العلمية» لعلم التنجيــم، وكذلك عملية «إضفاء الطابع الهندوســي» على المعرفة، التي فرضها اليمين الهندي في المؤسسات التربوية العامة. وعلى الرغم من الأصداء الإعلامية لهذا النزاع، واللجوء إلى القضــاء الذي قام به المعارضون لهذا الإجراء، فلا يبدو أن شــيئاً يضعف من حيويّة البحث والتعليم التنجيمي في الجامعات الهندية في السنوات الأخيرة. بل على العكس، وحتى بعد ســقوط الحكومة التي قادها اليمين الهندي، فإن قسم علم التنجيم في «جامعة باناريس هيندو» – الذي تأسس مع قيام الجامعة عام ١٩٩٦ – قد تلقّى تمويلات حكومية لإنجاز أبحاث حول تأثير التشكيلات الكوكبية على نمو الأمراض القلبية الوعائية والسرطان. وتنظم، بشكل دوري، ندوات وحلقات بحث تترافق بالعديد من النشــرات للباحثين والمدرسين في القســم، بالتعاون مع زملائهم من الجامعات الهندية، من أجل بناء «الأسس» التنجيمية في تشخيص هذه الأمراض وعلاجها.

كيف نثبت التوافق بين علم التنجيم الطبي والطب الحيوي – أو «الطب الذي ينقل أمراضاً إلى من يعالجها»، كما يسمى في الهند – في إطار هذه الدراسات؟ هل يتم الدفاع عن شرعية هذه الأبحاث من خلال وسائل المقارنة؟ تنسجم هذه الأسئلة، مع اهتمامات الباحثين المنجّمين لأن إجاباتهم تعرض بشكل واضح

في الكتابات التي يصدرونها في هذا المجال[1]. إن المقارنة مع الطب الحيوي ومسألة الانسجام بين شكلين من المعرفة لا تحدّده الخطابات فقط، بل الطريقة المنهجية المنطقية المستخدمة في إطار هذه الدراسات أيضاً. ويتمثّل البرهان الذي غالباً ما يقدّم لتأكيد فائدة الأبحاث الطبية التنجيمية وشرعيتها، في تأكيد تكاملها في علاقتهـا مع التقرب الطبي الحيوي. ويظهـر هذا البرهان، ضمن مصطلحات تذكر بمصطلحات إيڤانز پريتشارد، حول عقلانية سحر الآزاندي [Azande]، مـن خلال التأكيد أن علم التنجيم يقول لنا لماذا شـخصاً ما، في لحظة ما دقيقة يشكو- أو سيشـكو، وهذا أمر أهـم - من السرطان، فيما يشرح لنا الطب الحيوي كيف سـينطلق السرطان والآلية التي سيتخذها هذا المرض (پاندي، Pandey، ٢٠٠٣). تعتبر المقالات السنسـكريتية حول علم الأبراج، من وجهة نظر منهجيـة، مصدراً ثابتاً للمعرفة، غيـر أن على أقواله أن تخضع لمسار ترجمة ثابتة، كي تتمكّن حقيقته من مواكبة حقيقة العلم الحديث. يتمثّل عمـل البحث بذلك في عمل تنقيب حقيقي عن المعرفـة، طالما أن المصادر السنسكريتية خاضعة لعمليات «تنقيب» تهدف إلى استخراج مفاهيم السرطان والنوبـة القلبية، كما تم التعبير عنها من جانب المؤلّفين القدماء. إن هذا العمل في تفكيك رموز المصادر القديمة يهدف إلى اسـتخراج التشكيلات الكوكبية المسـؤولة عن هذه الأمراض. تلجأ دراسـات علم التنجيـم الطبي أيضاً إلى طريقة أخـرى تتمثّل في القيام ببحوث إحصائية، انطلاقـاً من أبراج المرضى الذين يشـكون من هذه الأمراض، وفاقاً لأنموذج يستلهم العلوم التجريبية. إن جمع المعلومات يتحقّق بالتعاون مع الأطباء العاملين في المستشفيات، أو من خلال استجوابات، عن طريق الشبكة العنكبوتية، كما يسعى تنظيمها إلى تحديد الثوابت النجمية المشـتركة بين المرضى الذين يشكون من المرض نفسه، من

---

(١) إن المراجع التي نشير إليها مكتوبة باللغة السنسكريتية، مع اقتباسات سنسكريتية، غالباً، وهي تعيد استخدام مصطلحات طبية انكليزية، سـواء باللغة اللاتينية، أو بطريقة النقل الحرّ بلغة (دوفانا غاري) (الإنكليزية Cancer تصبح Kainsar).. انظر پاندي (٢٠٠٣)؛ جها (٢٠٠٦)؛ شاستري (٢٠٠٦)؛ تيواري (٢٠٠٦).

أجل استنباط قوانين جديدة للنظرية النجمية، تتناسب مع حاجات المجتمع الذي نعيش فيه وتغييراته. يبيّن التعايش بين هاتين الطريقتين المنهجيتين أن مصدرين للسلطة الفكرية مختلفين جذرياً، يعتبران صالحين: كلام المعلمين القدامى، مؤلفي المقالات السنسكريتية، الملهم والسامي الذي لا يقبل النقاش، والتجربة التي تفسح في المجال لنظريات جديدة، انطلاقاً من معالجة المعطيات التجريبية، من جهة أخرى. تمنح الأولوية المعرفية، في حالة أولى، إلى النظرية باعتبارها مجموعة مبادئ، غير خاضعة لمسار تحقيق تجريبي، فيما تساهم التجربة بطريقة حتمية في تقدّم المعرفة[1]، في حالة ثانية.

لا يحوذ البحث عن حقل تفاهم بين علم التنجيم والعلم الحديث على اهتمام باحثي قسم التنجيم فقط. إذ يبيّن بحثي الميداني في قسم الجيوفيزياء في جامعة بناريس أن العديد من العلميين يتشاركون، بشكل واسع، في هذه الاهتمامات، فيقوم هؤلاء بالاستشارة المنظمة للمنجّمين، كما أنهم يؤلفون بأنفسهم، أبراجاً على حواسيبهم، من أجل نصح زملائهم، في مجال اختيار السلك الذي يعمل فيه، أو حياته العائلية. يصف هؤلاء العلميّون، الحاصلون، في الغالب، على شهادة جامعية، من جامعة أجنبية، تأثير الكواكب من خلال مصطلحات الإشعاعات والموجات والحقول الكهرومغناطيسية، ويعتبرونها نوعاً من آلهة المجمع الهندوسي التي يتم التوجّه إليها من خلال تقاليد طقسية للتهدئة والاستعطاف. وبالنسبة إلى معظم البراهميين وإلى والد رامانوجان»، فإنهم يرون في علم التنجيم علماً ناقصاً، إلّا أنه أكثر كمالاً من الفيزياء أو علم الحياة، لأنه يسمح بمقاربة القضايا الطبية، إضافة إلى المشكلات ذات الطابع العائلي أو المهني أو الطقسي التي تثار على مدى الوجود - وبكلام آخر، فإنه يقارن قضايا الأنتروپولوجيا التي يذكرها الأنتروپولوجيون الإنكليز.

*

**

(١) في مناقشة العلاقة بين النظرية والممارسة، في إطار الإنتاج النصي السنسكريتي، انظر پولوك ١٩٨٥.

لقد بيّنت هذه الصفحات أن المواجهة بين المعارف التي تعتمد مبادئ العقلانية المتعارضة غالباً، ليست حكراً على العلوم الاجتماعية المهتمة بغرابة «الذهنية البدائية» أو «الفكر المتوحش»، ومع ذلك، وفي الحالات المدروسة، ليس لممارسة المقارنة بين مختلف أشكال المعرفة بعداً شمولياً ولا قيمة استكشافية، بل إنها تساعد في إنتاج معرفة محدّدة في المكان والزمان. وبما أن هذه المعارف مشتركة في إطار الحيّز الاجتماعي نفسه، فهي ليست قابلة للمقارنة فقط بل مقارنة (Comparandi) وعليها أن تخضع للمقارنة، ذلك لأن تموضعها المتبادل أصبح ضرورة. وتفرض الجهود المبذولة من جانب المنجّمين أنفسهم، من أجل تعريف العلاقة بين معرفتهم والمعارف الأخرى التي تعتبر صالحة في العالم الذي يعيشون فيه وقد فرضت نفسها في الماضي شرطاً لنجاة هذا الفرع من العلوم. بذلك، يصبح فعل المقارنة، المنفصل عن وظيفته التحليلية، أداة من أجل بناء تحالفات أو تراتبيات بين النظريات والمنهجيات والمقاربات التي تسمح بتجذير المعرفة في زمنها.

المؤلفون

جيروم باشـيه: عضو مجموعة الأنتروبولوجيا التاريخية للغرب الوسـيطي. يـدرِّس أيضاً، منذ عـام ١٩٩٧، فـي جامعة شـياباس(Chiapas) المسـتقلّة في المكسـيك. ولقد أصدر، بخاصّة، الكتب التالية: **ثدي الأب، أبرهـام والأبـوة في الغرب الوسـيطي** (غاليمـار،٢٠٠٠)، **الحضارة الإقطاعية، من العام ١٠٠٠ حتى اسـتعمار أميركا** (الطبعة الثالثـة فلاماريون، ٢٠٠٦)، **علـم الأيقونات الوسـيطي** (غاليمار، ٢٠٠٨)، **التمـرد الزاپاتي، التمرّد الهنـدي والمقاومة الكونية** (طبعة ثانية، فلاماريون، ٢٠٠٥).

ستيفان بروتون: عالم إتنولوجيا وسـينمائي، عضو في مختبر الأنتروپولوجيا الاجتماعية (كوليج دو فرانـس). أخصّائي في غينيا الجديدة، وعمل على النقد والتبادلات لدى ووداني (Wodani) الأراضي العليا. يهتمّ حاليـاً بعلم التواصـل بالصورة. ويمكن أن نذكـر العديد من أفلامه الوثائقية **هم وأنا** (٢٠٠١)، **غيوم تأتي بالليل**، (٢٠٠٧)، **الصعود إلى السماء**، (٢٠٠٩).

ڤاليري جُليزو: جغرافية، وتدير مركز الأبحاث حول كوريا، كما أنها عضو في UMR (المركز القومي للبحوث العلمية- باريس/ مدرسة الدراسات الاجتماعية العليـا – باريس)، كوريا، الصين، اليابان. وقد نشـرت: **سيول مدينة عملاقة، مدن لامعة»** (منشورات المركز القومي للبحوث العلميـة- باريـس، ٢٠٠٣)، **أطلس سـيول** (منشـورات أوترمان، ٢٠١١). وقد أدارت بالمشـاركة مع آلان دوليسِن وكون دوسوستر،

Debordering Korea. Tangible and intangible legacies of the sunchine policy، منشورات روتلدج، ٢٠١٣.

كاتيرينا غينزي: أنتروبولوجية وعضو في مركز الدراسات حول الهند وآسيا الجنوبية. تهتم دراساتها بالممارسات والتصوّرات المرتبطة بالمعارف العرّافية باعتبارها مجال تقاطع بين المذاهب الدينية والعلمية والطبية في العالم الهندي. وقد أدارت مع إناس ج زوپانوڤ، **العلاجات العرّافية، الطب والدين في آسيا الجنوبية** (منشورات مدرسة الدراسات الاجتماعية العليا، ٢٠٠٨)، وكذلك مع سيلڤيا دينتينو، **على أطراف الفِرْجة، دراسات هندية ومقارنة تكريماً لشارل مالاموه** (تورنهوت، بريپولز، ٢٠١٢). ومؤلفها **خطاب القدر، ممارسة التنجيم في بيناريس**، الصادر في ٢٠١٣، منشورات المركز القومي للبحوث العلمية- باريس.

ليليان هيلير - پيريز: عضو في مركز ألكسندر - كواري، وأستاذة التاريخ المعاصر في جامعة «باريس-ديدرو». تهتم دراساتها بالمعارف التقنية في أوروبا العصر الحديث ضمن منظور مقارن وعابر للقوميات. وقد نشرت بخاصّة، **الاختراع التقني في عصر التنوير** (ألبان ميشيل، ٢٠٠٠) مع پاتريس بريت وإيرينا كوزيڤيش، **التقنيات والتقانة بين فرنسا وبريطانيا (القرن السادس عشر والتاسع عشر)** (وثائق حول تاريخ التقنيات ١٩، ٢٠١٠)، ومع آن-لور كاري وماري-سوفي كورسي وكريستيانّ دومولناير - دوبير **المعارض الدولية في باريس في القرن التاسع عشر، التقنية، الجماهير، التراث** (منشورات المركز القومي للبحوث العلمية- باريس، ٢٠١٢)

فريدريك جوليان: أنتروپولوجي، عمل مديراً مساعداً لمختبر الأنتروپولوجيا الاجتماعية (كوليج دو فرانس)، ومسؤولاً عن البرنامج العلمي التعدّدي: التطور والطبيعة والثقافات في مدرسة الدراسات

الاجتماعيــة العليـا، حتى عــام ٢٠١١. وقد أدار المجلــة متعدّدة الاختصاصــات **تقنيــات وثقافة**، منذ عــام ٢٠٠٧. تهتم دراســاته بمسارات التطور ودلالات الظواهر التقنية والثقافية، أما على المدى البعيد، فيهتمّ بالتفاعلات بين البشــر والحيوانات في أفريقيا وأوروبا. عمل في أفريقيا الغربية (ســاحل العاج، غينيا، غانا، توغو) في توثيق التصرّفات التقنية للشــمبانزي المتوحشة، وفي اســتجواب التاريخ المشترك للبشــر والقرديات الكبرى. وقد نشــر بخاصّة **هل الطبيعة ثقافية؟** (منشورات، ايرّانس، ١٩٩٨)، ومع سوزان دوشوفيني، **طبائع الإنســان** (مجلة **تقنيات وثقافة**، ٢٠٠٨) ومع سالفاتوري دونوفريو، **القــول في المهارة** (ليــرن، ٢٠٠٨)، ومع جيــل بارتولينث ونيكولا غوفوروف، «مختارات مدروســة من التقنية والثقافة» (مجلة **تقنيات وثقافة**، ٢٠١٠)، **الحركة والمادة**. لوروا- غوران، «اكتشافات يابانية» (مجلة **تقنيات وثقافة**، ٢٠١١).

برونو كارزنتي: فيلســوف، تقع أبحاثه في تقاطع التاريخ وعلم معرفة العلوم الاجتماعية والفلسفة التاريخية. يدير، منذ عام ٢٠١٠، معهد «مارسيل موس». وقد نشر «الإنسان الشامل»، **علم الاجتماع والأنتروپولوجيا والفلســفة لدى مارســيل موس** (المنشــورات الجامعية الفرنسية، ١٩٩٧، إعادة طباعة، كوادريدج، ٢٠١١)؛ **المجتمع في الأشخاص. دراســات دوركهامية** (إيكونوميكا، ٢٠٠٦)؛ سياسة الفكر، أوغست كونت وولادة العلــم الاجتماعي (هيرمــان، ٢٠٠٦)؛ **موس وفكرة الشعب. الحقيقة التاريخية وفاقاً لفرويد** (لو سير، ٢٠١٢). وهو أيضاً صاحب مشروع نشر نصوص إيميل دوركهايم وغبريال تارد ولوسيان ليڤي-بروهل وهنري برغسون، وفوستيل دو كولانغ.

پاولو ناپولي: مؤرخ في القانون، وعمل على تاريخ طويل المدى للممارسات والمقولات المعيارية. وبعد دراســة للمعيارية البوليسية بين القرنين

الثامن عشر والتاسع عشر، اهتم، منذ ذلك التاريخ، بالجذور الحقوقية والرعوية للعقلانية الإدارية والتنظيمية. من بين أعماله (Le arti delvero **التاريخ والقانون والسياسة لدى ميشيل فوكو** (ناپولي لاشيتا ديل سولي، ٢٠٠٢)، **ولادة الشرطة الحديثة، السلطات والمعايير والمجتمع**» (لا ديكوفرت ٢٠٠٠) «جان جيرسون، والزيارة الرعوية» في لورانس جافاريني (إدارة)، **كتابات رجال القانون (القرن السادس عشر - القرن الثامن عشر)**. كلاسيكيات غارينيه، ٢٠١٠، ص ١٣١ - ١٥١؛ «من أجل تاريخ حقوقي للتنظيم» (في فيليپ بيزي وآخرين إقامة نظام مالي عام ١٨١٥ - ١٩١٤، **إعدادات قانون الميزانية والحسابات في القرن التاسع عشر وممارساته** وزارة الاقتصاد والصناعة والتوظيف، ٢٠١٠، ص ٢٧١ - ٢٩٧).

أوليڤييه رومو: عضو في مركز الدراسات الاجتماعية السياسية «ريمون آرون»، وهو فيلسوف. تهتم دراساته بفلسفة المعتقدات الاجتماعية وعلم معرفة التاريخ والنظريات السياسية للثقافة والمواطنيات العالمية النقدية. من بين منشوراته **ميشليه قضاء التاريخ** (ميشالون، ١٩٩٨)، **لابويسي الحديث حول الخضوع الإرادي** (منشورات مشتركة ڤران، ٢٠٠٢)؛ **محفوظات البشرية، مقالة حول فلسفة ڤيكو** (Vico)(سوي، ٢٠٠٤)؛ ومع ماري غاي - نيكوديموڤ وپيار جيرار، **امتحان الجديد** (المختبر الإيطالي، سياسة ومجتمع، منشورات ENS - LSH، ٦/ ٢٠٠٥)؛ **الطبيعة والأمير كيون** (**حياة الأفكار**، جمهورية الأفكار/ سوي، ٢٠٠٦)؛ ومع كريسانتي أفلامي، **الحضارات، العودة إلى الكلمات والأفكار** (مجلة التراكيب، سبرنغر ١/ ٢٠٠٨)؛ ومع سوريا نور، **حرب وسلام. دور العلم والفن** (دونكار وهمبولد، ٢٠١٠).

جيزيل ساپيرو: «اخصائية في علم اجتماع المثقفين، والأدب والترجمة. إنها مؤلفة كتاب، **حرب الكتّاب** ١٩٤٠ - ١٩٥٣ (فايار ١٩٩٩)، و**مسؤولية الكاتب** (سوي، ٢٠١١). كما أدارت بالمشاركة، **تاريخ**

العلوم الاجتماعيــة (فايار ٢٠٠٤)؛ **پيار بورديو، عالم اجتماع** (فايار، ٢٠٠٤)، «الترجمة، ســوق الترجمة في فرنســا في زمــن العولمة» منشــورات المركز القومي للبحــوث، العلميــة- باريس، ٢٠٠٨) «تناقضات النشر المعولم» (نوفوموند، ٢٠٠٩) ؛ «الحيّز الفكري في أوروبا» (لا ديكوڤرت، ٢٠٠٩)؛ «ترجمة الأدب والعلوم الإنســانية: المعوقات الاقتصادية والثقافية» (DEPS 2012).

جان-فريدريك شــوب: يدرّس تاريخ الامبرطوريات الإيبيرية في عهد النظام القديم وتشــكّل الأصناف العرقية في الحيّز الأطلسي. وهو عضو في مركز العوالم الأميركية، والمجتمعات والتنقلات والسلطات (القرن الخامس-القرن الحادي والعشرون)، وفي مركز تاريخ ما وراء البحار في جامعة ليشــبونة الجديدة. وقد نشــر بخاصّة، **يهود ملك إسبانيا، وهران ١٥٠٧ - ١٦٦٩** (آشيت، ١٩٩٩)؛ **البرتغال في عهد الكونت - دون أوليفاريس (١٦٢١ - ١٦٤٠)**؛ **النزاع الحقوقي باعتباره ممارسة سياسية** (كازا دو ڤيلازكيز، ٢٠٠١)؛ **فرنسا الإسبانية** (سوي ٢٠٠٣)، ومع خوان كارلوس كارافالغيــا، **القوانين والعدالة، والتقاليد، أميركا وأوروبا اللاتينية في القرنين الســادس عشر والتاسع عشر** (منشورات مدرسة الدراسات الاجتماعية العليا، ٢٠٠٥)؛ **أورونو كو، أمير وعبد. الرواية الاستعمارية عن الشك** (ســوي، ٢٠٠٨)، **هل لأوروبا تاريخ** (البان ميشيل، ٢٠٠٨).

إيزابيل فيرو: عالمة اجتماع وأخصائية المجتمع الصيني في القرن العشــرين. ترتبط بمركز الدراســات حــول الصين الحديثــة والمعاصرة، وقد نشــرت بخاصّة، مع هوا لينشــان، **بحــث اجتماعي حــول الصين المعاصرة ١٩١١ - ١٩٤٩** (المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٩٦)؛ «**نزاعات في قرية صينية. أشكال الحق وإعادة تشكيل محلي للأماكن المعيارية**(منشورات MSH ٢٠٠١)؛ **ألاعيب الديمقراطية. الاحتجاج في الصين المعاصرة**(سوي، ٢٠١٠).

فهرســـت

دراسة العلوم الاجتماعية
المقارنة

بإشراف **أوليفييه رومو،**

جان فريديريك شوب وإيزابيل تيرو

هذا الكتاب

ما دلالة فعل المقارنة في مجال العلوم الاجتماعية؟ ينظر إلى نهج المقارنة، في هذا المجلد، على أنه بمثابة مديح للتعددية، بحيث يستحيل على أي فرع من العلوم الاجتماعية الاقتصار على دراسة حالة واحدة وحسب. وبسبب ذلك، تجد كل معرفة جديدة، وكل مبادلة جديدة بين فرعين علميين، نفسها في مواجهة البدهيات المغلوطة حول عدم انعكاسيتها. هناك ميل لإعلان ما يقبل المقارنة، واشتراط لما لا يقبلها، كونها لا تعني، في العلوم الاجتماعية، الرد على التحديات المتمثلة في تقسيماتها وعدم تناظر موضوعاتها، كما أنها تعني صنع الأدوات التي تقتضيها منهجية متلائمة مع الفروق الموجودة.

يعكس هذا الكتاب المقاربات البالغة الاختلاف التي تندرج المقارنة ضمنها، إذ ثمة من يرى في هذه الأخيرة مورداً للتحليل؛ في حين يرى آخرون أنها مادة لبرنامج بحث. في الحصيلة، يرى الجميع في المقارنة الإطار النظري لانعكاسيتهم العلمية، كما تحدّد أيضاً أفقاً للغة مشتركة، وتحدّد أخيراً الموضوع المطروح تحت المراقبة المتمثل بالمجتمعات المكونة من فاعلين لا ينفكون عن توصيف وضعيتهم بها.

يضم هذا الكتاب بين دفتيه مساهمات:

جيروم باشيه، ستيفان بروتون، ڤاليري جيليزو، كاترينا غانزي، ليليان هيلير- پيريز، فريديريك جوليان، برونو كارسانتي، پاولو ناپولي وجيزيل ساپيرو.

المجلدان الآخران هما: **النقد والتعميم.**

ÉDITIONS DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

Avec le soutien du


ISBN 978-614-432-709-8
